تبصرہ

بر حدیثِ افتراقِ اُمت

از

تاج الشریعہ حضرت علامہ مفتی محمد اختر رضا
خان قادری رضوی علیہ الرحمہ

مرتب: محمد دانش احمد اختر القادری

ناشر: دارالنقی، تاج الشریعہ فاؤنڈیشن کراچی پاکستان

تبصرہ

بر حدیثِ افتراقِ اُمت

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم نحمدہٗ و نصلّی و نسلّم علیٰ رسولہ الکریم

و آلہٖ و صحبہ الکرام اجمعین و من تبعھم باحسان الیٰ یوم الدین۔

حدیثِ افتراقِ اُمت سے متعلق محبِّ محترم حضرت مولانا رضوان احمد شریفی کے مضمون کا بیشتر حصہ میں سن چکا ہوں اور ہنوز سلسلۂ سماعت جاری ہے، مجھے موصوف سے اس بات میں پورا اتفاق ہے کہ بہتر (۷۲) فرقے جن کی پیشن گوئی حدیث میں کی گئی وہ ہمیشہ جہنم میں رہیں گے، حکم خلود فی النار سے سوائے اہلِ سنّت و جماعت کے کوئی ایسا فرقہ جس کی بدمذہبی حدِ کفر تک پہنچی اور جو بعینہٖ کفر کا مرتکب ہوا مستثنیٰ نہیں ہے۔ حدیث اپنے قرائن مقالیہ سے صاف بتا رہی ہے کہ صادق و مصدوق، دانائے غیوب، خدا کے محبوب (صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم) نے یہ غیب کی خبر دی کہ: ان کی امتِ اجابت میں سے کچھ لوگ کلمہ پڑھ کر یہود و نصاریٰ کی طرح انکارِ ضروریاتِ دین و تکذیبِ سید المرسلین (صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم) کے مرتکب ہو کر دین سے نکل جائیں گے، مرتد ہو جائیں گے اور ہمیشہ جہنم میں رہیں گے اس پر حدیثِ مذکور کے چند الفاظ صاف قرینہ ہیں۔ از اں جملہ صدرِ حدیث کا وہ جملہ جس سے حدیثِ افتراق شروع ہوئی ہے:

"عن ابن عمر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم لیأتین علی امّتی ما أتی علی بنی اسرائیل حذو النعل بالنعل حتیٰ ان کان منھم من أتی امّہ علانیۃ لکان فی امّتی من یصنع ذالک وانّ بنی اسرائیل تفرّقت علی ثنتین و سبعین ملّۃ و تفترق امّتی علی ثلث و سبعین ملّۃ کلھم فی النار الا ملّۃ واحدۃ، قالوا: من ھی یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم، قال: ما انا علیہ و اصحابی۔"

"لیأتینّ علی امّتی ما أتی علی بنی اسرائیل حذو النعل بالنعل" یعنی میری امت پر ہلاکت خیز زمانہ آئے گا جس طرح بنی اسرائیل پر ایسا زمانہ آیا یا میری مخالفت میری امت پر مسلط ہو

گی جس طرح بنی اسرائیل پر اپنے نبی کی مخالفت مسلط ہوئی جو ان کی ہلاکت کا باعث ہوئی ۔ چنانچہ ملا علی قاری" مرقاۃ شرح مشکوۃ" میں فرماتے ہیں: "فاعل لیأتینّ مقدر یدل علیه سیاق الکلام و الکاف منصوب عند الجمهور علی المصدر ای لیأتینّ علی امّتی زمان اتیانا مثل الاتیان علی بنی اسرائیل او لیأتینّ علی امّتی مخالفة لما انا علیه مثل المخالفة الّتی اتت علی بنی اسرائیل حتی اهلکتهم۔"

ہلاکت خیزی اور مسلط ہونے کا معنیٰ لفظ" علی " نے دیا ہے جو اس جگہ" لیأتین " کا صلہ ہے " علی " استعلاء، وغلبہ اور معنیٰ اضرار کے لئے آتا ہے ۔لہٰذا ہم نے ترجمہ ان الفاظ سے کیا جو ابھی مذکور ہوئے ۔یہ اس کا خلاصہ ہے جو ملا علی قاری نے" مرقاۃ شرح مشکوۃ" میں فرمایا ۔جس کی عبارت مولانا رضوان صاحب نے اپنے مقالے میں درج کی ۔بخوفِ طوالت اعراب لفظی اور پوری عبارت ذکر کرنے سے ہم نے گریز کیا۔

دوسرا قرینہ خود اسی حدیث میں" حذو النعل بالنعل " ہے ۔جس کا معنیٰ یہ ہے کہ مذکورہ فرقوں میں بنی اسرائیل سے ایسی مطابقت ہوگی جیسی ایک نعل دوسری نعل کے مطابق ہوتی ہے ۔

تیسرا قرینہ خود یہ جملے ہیں جن کا حاصل یہ ہے کہ بنی اسرائیل بہتر (۷۲) ملت ہو گئے اور میری امت تہتر (۷۳) ملت پر متفرق ہوگی ۔اور ایک روایت میں یوں فرمایا کہ یہودی اکہتر (۷۱) یا بہتر (۷۲) فرقے ہو گئے ۔اور نصرانی اکہتر (۷۱) یا بہتر (۷۲) فرقے ہو گئے اور میری امت تہتر (۷۳) فرقے ہو جائے گی ۔

یہ جملے صاف بتا رہے ہیں کہ ان فرقوں میں کمال مشابہت و تمام مطابقت کمیت و کیفیت کے اعتبار سے ہوگی جس طرح یہود و نصاریٰ تحریف و تبدیل کے مرتکب ہو کر متعدد فرقے ہو گئے اور اس طرح ایک فرقے کے سوا جس نے تحریف و تبدیل نہ کی سب دین سے خارج ہوئے ،اسی طرح میری امت میں بہتر (۷۲) فرقے ہوں گے جن کا حال تمام و کمال یہود و نصاریٰ کے عقائد کے

مطابق ہے۔

حدیث کا ایک ایک کلمہ اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ اِن کا حال اُن لوگوں سے مشابہ ومطابق ہوگا بہتر (۷۲) کے بہتر (۷۲) دوزخ میں رہیں گے اور ایک گروہ اس حکم سے مستثنیٰ ہوگا وہ اہلِ سنت و جماعت ہیں جن کے عقائد حضور سرورِ عالم ﷺ کی خبر دے رہی ہے جو یہود و نصاریٰ کی طرح دین سے نکل جائیں گے انہی کے بارے میں یہ فرمایا۔ کلھم فی النار سب کے سب ہمیشہ دوزخ میں رہیں گے۔

یہ جملہ اخیرہ بھی ان لوگوں کے حق میں "خلود فی النار" کی تصریح ہے اور بجائے خود یہ مستقل قرینہ ہے کہ حدیث امتِ اجابت میں سے نکلنے والے ان فرقوں کی خبر دے رہی ہے، جن کے اعتقادات واقوال بعینہٖ کفر ہوں گے اور وہ ان کے سبب مرتد ہو جائیں گے۔ کلھم فی النار" جملہ اسمیہ" ہے، جو مفید ثبوت ودوام واستمرار ہے، جس کا مفاد یہ ہے کہ ان فرقوں کے لئے یہ حکم ثابت ودائم ومستمر ہے۔ یہ کس پر پوشیدہ ہے کہ "فی النار" ظرفِ مستقر ہے جس میں عامل "کائنون" یا اس کے مناسب اس کے ہم معنیٰ کوئی لفظ ہے۔ خواہی نخواہی اس جگہ عامل ظرف "داخلون" مقدر ماننا قرائن حدیث کے خلاف اور عربیت سے بے گانہ ہے۔

یہاں ایک اور قرینہ خود نفس حدیث میں یہ کہ دوسری روایت میں فرقہ کے بجائے ملت فرمایا گیا، جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ حدیث یہ خبر دے رہی ہے کہ متفرق ہونے والے لوگ بہتر (۷۲) ملتوں پر متفرق ہوں گے، یہ ملتیں ملتِ اسلام سے جدا ہوں گی جیسا کہ حکم استثناء سے ظاہر ہے۔

اور اس طرح فی النار کو ظرفِ لغو قرار دینا قرائن حدیث کے خلاف ہے، جو خلودِ فی النار پر دلالتِ ظاہرہ کر رہے ہیں اور یہ جملہ "کلھم فی النار" ان قرائن کا مزید مؤید ہے، ان جملہ قرائن سے صرف نظر بے قرینہ صارفہ و بلا عذر معنی متبادر کو چھوڑنا زبردستی ہے۔

یہاں تک وہ قرائن بیان ہوئے جو خلود فی النار کے مقتضیٰ ہیں۔ اب دخول فی النار

سے مانع قرینہ لیجئے .وہ یہ ہے کہ اگر دخولِ فی النار برخلاف اصل مقدر مانیں اور فی النار کو
ظرف لغو قرار دیں اور ارتکاب حذف کریں تو بات نہیں بنتی ۔اس لئے کہ دخول فی النار فرقوں
کے درمیان اور افراد اہل سنت کے درمیان مشترک ٹھہرے گا،اور حکم استثناء جو مستثنیٰ منہ کے لئے
مستثنیٰ سے فرق وامتیاز پاتا ہے لغو قرار پائے گا۔اس کا یہ تدارک جو علامہ فرنگی محلی نے کیا کہ:
" فرقے من حیث الاعتقاد اور عصاۃ مومنین من حیث العمل داخل نار ہوں گے ،رافع
اشتراک نہیں جیسا کہ ظاہر ہے ۔تو حکم استثناء "خلود فی النار " مقدر ہے .بلفظ دیگر جو تکذیب
وانکار ضروریات دین کے مرتکب ہو کر مرتد بے دین ہو جائیں گے ۔

اسی معنی کی تعیین" وتفترق امتي علی ثلاث وسبعین ملة کلهم فی النار الا ملةً واحدة ،
قالوا :من هي یا رسول اللہ ؟ قال :ما انا علیه واصحابی " سے ہوتی ہے ۔جس میں بہتر (۷۲)
ملتوں سے ایک ملت کا استثناء فرمایا یعنی ان کی ملت جو اس دین پر ہوں جس پر میں اور میرے صحابہ
ہیں ،جس کا صاف مطلب ہے کہ یہ ملتیں باطل ومخالف اسلام ہوں گی ۔ملت حقہ ایک ہوگی جس کا بیان
ما انا علیه واصحابی سے فرمایا۔ یہاں سے ظاہر ہوا کہ حدیث کے یہ لفظ دوسری روایت میں "فرقة"
کی تفسیر مراد ہیں ،ملت کا اطلاق جس طرح دیانت پر ہوتا ہے اسی طرح اہل دیانت پر بھی آتا ہے اور
حدیث میں ملت سے مراد اہل ملت ہیں اس پر قرینہ کلهم فی النار دوسرا قرینہ من هي اور
الا ملةً واحدة ہے ۔قال الطیبی: "الا ملةً واحدة "ای اهل ملةٍ واحدة ۔(۱/۲۳۶)

ان الفاظ حدیث نے ،قرائن سے جو معنیٰ مستفاد ہوئے ان کو مزید مؤکد ومفسر کر دیا ،بلکہ اگر کہا
جائے کہ یہ الفاظِ حدیث اسی معنی کو معین کر رہے ہیں تو بے جا نہ ہوگا ،علامہ طیبی نے اسی معنی کو مقدم
فرمایا اور دوسرے معنی کو بطور احتمال ذکر کیا جس سے صاف ظاہر ہے کہ پہلا معنی ان کا مختار ہے جس
پر انہیں جزم ہے ۔دوسرا معنی صرف بطور احتمال ذکر کر گئے جس پر انہیں جزم نہیں اسی لئے تو
"واذا حمل " کہہ کر ذکر کیا ،چناں چہ فرماتے ہیں :"الملة فی الاصل ما شرع اللہ تعالیٰ

لعباده على السنة الانبياء وليتو صلوا به الى جوار الله ويستعمل فی جملة الشرائع دون احادها،ثم اتّسعت فاستعملت فی الملل الباطلة ،فقیل :الکفر ملّة واحدة ۔ ”والمعنی انهم یفترقون فرقاً یتدیّن کلّ واحد منها بخلاف ما یتدیّن به الاخری، فسمّی طریقتهم ملّة مجازاً واذا حمل الملّة علی اهل القبلة فمعنی قوله ”کلهم النار“ انّهم متعرّضون لمایدخلهم النارمن الافعال الردیة ،اوالمعنی انّهم یدخلونها بذنوبهم، ثم یخرج منهامن لم یفض به بدعته الی الکفر برحمته۔“ (طیبی ۱/ ۲۳۵، ۲۳۶)

ترجمہ: ملّت اصل میں وہ دین ہے جو اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کے لئے انبیاء کی زبانوں پر مقرر فرمایا تا کہ اس کے ذریعہ اللہ کی نزدیکی تک پہنچیں اوران کا استعمال احکام شریعت کے مجموعہ میں ہوتا ہے آحاد میں نہیں، پھر اس میں وسعت ہوئی تو ملت کا استعمال باطل ملتوں کے لئے ہوا تو کہا گیا سارا کفر ایک ہی ملّت ہے ۔اور معنی یہ ہے کہ وہ لوگ فرقوں میں بٹ جائیں گے اور ہر ایک فرقہ دوسرے کے برخلاف دین پر ہوگا،توان کے طریقے کو مجازاً ملّت کا نام دیا،اوراگر ملّت کو اہل قبلہ پر محمول کیا جائے تو حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے قول ”کلھم فی النار“ کے معنی یہ ہوں گے کہ وہ ان افعال ردیہ کے درپے ہوں گے جو انہیں دوزخ میں داخل کریں گے، یا یہ معنی ہے کہ وہ دوزخ میں اپنے گناہوں کے ساتھ جائیں گے پھر اللہ کی رحمت سے وہ باہر آئیں گے جن کی بدعت نے انہیں کفر تک نہ پہنچایا۔ انتھی

علامہ طیبی کی عبارت جو ان الفاظ سے شروع ہوئی: ”والمعنی انهم یفترقون فرقاً یتدیّن کل واحد منها بخلاف ما یتدیّن بہ الاخریٰ“ سے صاف ظاہر ہے کہ یہ فرقے عقائد میں دین اسلام کے مخالف ہوں گے اور خلاف اسلام عقائد باطلہ کو اپنا دین ٹھہریں گے،اسی لئے انہوں نے یتدیّن سے تعبیر فرمایا،اس توجیہ کو مقدم فرمایا یہ قرینہ اختیار ہے۔نیز یہ اس امر کا قرینہ ہے کہ ملّۃ سے یہی معنی متبادر ہے جس کی طرف ذہن سبقت کرتا ہے ۔یہ اس بات کی علامت ہے کہ ملّت بمعنی

دین حقیقت ہے جس کے لئے عند الاطلاق کوئی قرینہ درکار نہیں۔اس کے برخلاف ملت بمعنی افعال ردیہ مجاز ہے، جس کے لئے قرینہ درکار ہے اور یہاں متعدد قرائن ملت کے حقیقی معنی پر موجود ہیں۔اسی لئے علامہ طیبی کی طرح دوسرے شارحین نے بھی اسی معنی کو مقدم رکھا، علامہ طیبی کے کلام میں دوسرا قرینہ یہ ہے کہ جب دوسری توجیہ ذکر کی تو یوں فرمایا: "واذا حمل الملة علی اھل القبلة"۔الخ

یہاں افعال ردیہ کا ذکر کیا جو پہلے معنی کو بقرینہ مقابلہ مؤکد کر رہا ہے اس لئے کہ افعال یہاں بمقابلہ عقائد باطلہ بولا گیا اور اہل قبلہ سے مراد وہ گنہ گار مسلمان ہیں جو اپنے افعال ردیہ کے سبب فسق کے مرتکب ہوں گے، اور ایک مدت تک بمشیت الٰہی دوزخ میں رہیں گے اہل قبلہ کے مصداق وہ لوگ نہیں جو منافی اسلام عقیدہ رکھیں اگرچہ رو بقبلہ ہو کر نماز پڑھیں اور بظاہر عبادت گذار و اطاعت شعار ہوں اس لئے کہ اہل قبلہ کا اطلاق عبادت میں فساق مؤمنین پر ان لوگوں کے مقابل جن کا ذکر یتدین کہہ کر فرمایا تو سیاق وسباق سے متعین ہے کہ اہل قبلہ وہ لوگ ہیں جو تمام ضروریات دین پر ایمان رکھیں اور ان کے عقائد اسلامی ہوں وہ نہیں جو تکذیب سید المرسلین ﷺ وانکار ضروریات دین کے مرتکب ہوں۔

پھر علامہ طیبی کی مذکورہ دوسری توجیہ محل نظر ہے کہ خلاف ظاہر ہے بلکہ ملت کے حقیقی معنی جو خود ان کی عبارت سے اور سیاق وسباق کے تقابل سے واضح ہے اس نے ظاہر متبادر کو مرتبۂ مفسر میں رکھا اور مخالف اسلام امور باطلہ کو مراد ہونے کے لئے معین کر دیا ہے پھر اس حمل سے مانع وہی ہے جو گذرا کہ اس صورت میں دخول فی النار مشترک ٹھہرے گا اور حکم استثنا لغو قرار پائے گا۔لفظ امتی جس میں امت کی اضافت سرکار علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اپنی طرف کی، سے ظاہر ہے کہ یہ فرقے امت اجابت سے نکلیں گے، چنانچہ طیبی لکھتے ہیں: "المراد بالامة من تجمعهم دائرة الدعوة من اهل القبلة لانه اضافهم الى نفسه" (۱/۲۳۵)

دوسرا قرینہ خود علامہ طیبی کے ختم بحث پر یہ الفاظ ہیں: "ثم یخرج منها من لم یفض به بدعته الی الکفر برحمته"

اور یہ بھی احتمال ہے کہ امت سے مراد امت دعوت ہو مگر اول الذکر معنی ظاہر تر ہے اسی لئے طیبی نے اس کو مقدم فرمایا: "مرقاۃ شرح مشکوٰۃ" ملا علی قاری میں: "قیل یحتمل امة الدعوة ویحتمل امة الاجابة والثانی هو الاظهر ،ونقل الابهری ان المراد بالامة امة الاجابة عند الاکثر۔" (۱/۳۸۰) "ابہری" نے فرمایا کہ: "اکثر علماء کے نزدیک امت اجابت ہی مراد ہے۔"

تنبیہ: "ان کے طریقے کو مجاز اً ملّت کا نام دیا" اس سے مراد مجاز متعارف ہے۔ جس پر قرینہ "طیبی" کا قول "اتسعت" (کہ اس میں وسعت ہوگئی) ہے اور مجاز متعارف بوجہ غلبۂ استعمال وتبادر حقیقت کے قبیل سے ہے "نامی شرح حسامی" میں ہے: "المجاز متعارف ای غالب الاستعمال من الحقیقة او اغلب منها فی الفهم من اللفظ" تو ہماری تقریر آئندہ اور کلام طیبی میں منافات نہیں۔

اور ملت سے مراد اصول دین کی مخالفت اور ضروریات دین کا انکار ہے جس پر قرینہ "ثم اتسعت فاستعملت فی الملل الباطله فقیل : الکفر ملّة واحدة " ہے، تو اس کا مآل عقیدے میں مخالفت اسلام ہے۔

"علامہ طیبی" سے زیادہ اختصار کے ساتھ علامہ جلال الدین دوانی نے حکماً صراحت کے ساتھ افادہ فرمایا کہ یہاں اعتقاد مخالف اسلام مراد ہے۔ اسی طرح "شیخ محقق عبدالحق محدث دہلوی" نے افادہ فرمایا جیسا کہ ہماری تقریر آئندہ سے ظاہر ہے چنانچہ "شرح جلالی" میں ہے: "کلّها فی النار من حیث الاعتقاد فلایرد انه لو ارید الخلود فیها ،فهو خلاف الاجماع فان المؤمنین لایخلدون فی النار وان ارید به مجرد الدخول فیها فهو مشترک بین الفرق اذما من

فرقة الاو بعضهم عصاة۔"

"شیخ محقق" فرماتے ہیں:" ہمہ ایشاں مستحق درآمدن دوزخ باشند بجہت سوء اعتقاد والا بجہت عمل شاید کہ فرقہ ناجیہ نیز درآیند قول بآنکہ ذنوب فرقہ ناجیہ مطلق مغفور است سخن بے دلیل است۔"

"علامہ جلال الدین دوانی" کی جامع ومختصر عبارت میں ادنی تامل سے یہ خوب روشن ہے کہ پہلی توجیہہ جو انھوں نے ان الفاظ سے کی:" کلها في النار من حيث الاعتقاد" ہی متعین ہے اور دوسرے احتمال کی گنجائش نہیں جس کو انہوں نے یہ کہہ کر مسترد فرمادیا:" وان اريد مجرّد الدخول فيها فهو مشترك بين الفرق۔ الخ"

بحمدہ تعالیٰ یہ اسی معنی کی تصریح ہے جو ہم مفصل بیان کر آئے۔

علامہ دوانی کی عبارت میں اعتقاد سے ہر گونہ اعتقاد مراد نہیں بلکہ وہ اعتقاد مراد ہے جو ان فرقوں کو مستثنیٰ منہ سے ممتاز وجدا کردے جیسا کہ مقتضائے استثناء کہ مانع اشتراک ہے سے ظاہر ہے لہٰذا الف لام یہاں پر عہد کے لئے ہے اور معنی یہ ہے:" كلهم في النار "من حيث الاعتقاد المكفِر الموجب لخلودهم في النار۔

مزید برآں" علامہ دوانی" کے کلام میں اس پر جداگانہ قرینہ مقالیہ ہے کہ خلود کے مقابل انہوں نے یہ فرمایا:" وان اريد الدخول" اور اپنی عبارت سے صاف بتایا کہ دخول في النار مراد نہیں ہوسکتا کہ اس تقدیر پر مستثنى اور مستثنى منه میں قدرِ مشترک لازم آئے گی اور حکم استثناء کہ مستثنى منه کیلئے مستثنى سے جدائی وامتیاز کا متقاضی ہے، لغو ٹھہرے گا کما مرّ۔ یہ قرینہ واضحہ اعتقاد مکفر کو متعین کر رہا ہے۔

"علامہ دوانی" کا جملہ مذکورہ سے متصل:" فلا يرد انه لو اريد الخلود فيها فهو خلاف الاجماع" فرمانا دفع دخل مقدر ہے اور اس سوال کا پیشگی جواب ہے کہ كلهم في النار بظاہر خلافِ اجماع ہے۔ اس لئے کہ اس پر اجماع قائم ہے کہ مؤمنین ہمیشہ دوزخ میں نہ رہیں گے

من حیث الاعتقاد کی قید لگا کر اس دخل مقدر کو دفع فرمایا پھر اس پر یہ تفریع فرمائی جس کا حاصل یہ ہے کہ جب حکم مذکور فی الحدیث اعتقاد مکفر کی حیثیت سے ہے تو حدیث مؤمنین کے بارے میں نہیں بلکہ اہلِ کفر و ارتداد کے بارے میں ہے، اور ان کے لئے خلود فی النار ہے، اب یہ اعتراض نہ ہو گا کہ اگر خلود مراد ہو تو یہ خلافِ اجماع ہے اس لئے کہ مؤمنین دوزخ میں ہمیشہ نہ رہیں گے۔

یہاں سے ظاہر ہوا کہ "امام دوانی" کے قول میں "فا" تفریع کیلئے ہے، یا فائے فصیحہ ہے جو شرط مقدر کو ظاہر کر رہی ہے، اب تقدیر عبارت یہ ہوگی: "**کلھم فی النار من حیث الاعتقاد المکفر و اذا کان الحکم المذکور فی الحدیث من حیث الاعتقاد المکفر فلا یرد۔الخ**"

اسی طرح "شیخ محقق" کی عبارت میں سوء اعتقاد سے اعتقادِ مکفر مراد ہونا متعین ہے، جس پر ان کی عبارت کے متاخر فقرے قرینہ واضحہ ہیں چنانچہ وہ فرماتے ہیں: "ولا بجہت عمل شاید کہ فرقہ ناجیہ نیز در آیند" یہاں عقیدے کے مقابلے میں عمل ارشاد فرمایا اور اس جہت سے **دخول فی النار** فرقہ ناجیہ و دیگر فرق میں مشترک ٹھہرایا۔ یہ **دخول**، **خلود** کے مقابل ہے، جو اصحاب کفر وارتداد کا خاصہ ہے بخلاف دخول کہ یہ **عصاۃ مؤمنین** کے لئے بھی بمشیت الٰہی ہوگا، پھر وہ اللہ کی رحمت سے دوزخ سے باہر آئیں گے۔

"ڈاکٹر اسید الحق" نے "امام جلال الدین دوانی" کی عبارت لکھ کر درج ذیل تبصرہ کیا ہے:
"ملا جلال الدین محقق دوانی نے بھی یہاں **کلھا فی النار** سے **دخول فی النار** مراد لینے کو ترجیح دی ہے۔ (ص ۵۲)

یہ دعویٰ محل منع میں ہے۔ "ملا جلال الدین دوانی" کی عبارت میں کونسا لفظ ایسا ہے جو اس پر دلالت کر رہا ہے کہ بقول اسید الحق: "ملا جلال الدین محقق دوانی نے بھی یہاں **کلھا فی النار** سے **دخول فی النار** مراد لینے کو ترجیح دی ہے۔"

من حیث الاعتقاد میں کونسا ایسا قرینہ ہے جو دخول فی النار کو متعین کر رہا ہے وہ قرینہ بتایا جائے خلود فی النار کس کے پیش نظر مراد نہیں ہوسکتا۔ دخول فی النار دونوں فرقوں میں فرق ہالکہ اور ناجیہ میں مشترک ہے۔خواہ دخول من حیث الاعتقاد ہو یا من حیث العمل ۔اشتراک سے مفر نہیں اور استثناء مانع اشتراک و مقتضی امتیاز ہے۔اس کے برخلاف قدر مشترک کہ دخول فی النار ہے اس امتیاز کی رافع ہے۔اس صورت میں لازم آتا ہے کہ فرق باطلہ اور فرقہ ناجیہ دونوں ناجی ہوں آخر مدت کے بعد عذاب سے نکالے جائیں اس کا مآل نجات ہی تو ہے جو دونوں میں اس طور پر مشترک قرار پاتا ہے۔

آنجہانی ''اسید الحق'' کہتے ہیں: ''محقق دوانی نے من حیث الاعتقاد کی قید لگا کر جس اعتراض کا جواب دیا ہے'' الخ۔ بتایا جائے کہ یہ قید کس قسم کی ہے۔احترازی ہے تو اس سے کیا فائدہ برآمد ہوا کہ دخول فی النار دونوں میں مشترک اور رافع امتیاز ہے اور اس کا مآل وہی ہے جو ابھی گذرا کہ دونوں ناجی ٹھہرتے ہیں اگرچہ ایک مدت کے بعد۔تو دونوں کا مآل ایک ہے اور قید احترازی امتیاز کی مقتضی ہے اور جب یہ قید احترازی نہیں تو پھر یہ کیسی قید ہے اور اسے قید کہنا کیوں کر درست؟ پھر اس تقدیر پر جب کہ اشتراک سے مفر نہیں تو اعتراض کا جواب کیسے ہوگیا اور ایراد کیسے دفع ہوگیا؟

اب یہیں سے کیا کوئی نہیں کہہ سکتا کہ محقق دوانی کے یہ لفظ: ''وان ارید الدخول فھو مشترک بین الفرق'' خود اس بات کا قرینہ مقالیہ ہیں کہ حدیث عصاۃ مؤمنین کے بارے میں نہیں عام ازیں کہ وہ عاصی من حیث الاعتقاد ہوں یا عاصی من حیث العمل ہوں کہ اشتراک جس کے وہ لوازم فاسدہ جو مذکور ہوئے حدیث کے مفہوم کے یکسر رافع ہیں اور اس صورت میں حکم استثناء کہ مقتضی امتیاز ہے لغو ٹھہرتا ہے۔اور ایراد مندفع نہیں ہوتا۔تو مولانا عبدالحلیم فرنگی محلی کا یہ کہنا: ''وجہ عدم الورود'' الخ۔کیا وجہ صحت رکھتا ہے کہ اشتراک تو بہر حال باقی رہتا

ہے اور یہ اعتراض وان ارید الدخول فھو مشترک بدستور قائم ہے۔

آگے آنجہانی "ڈاکٹر اسید الحق" نے "شاہ عبد العزیز محدث دہلوی" کی عبارت فتاویٰ عزیزیہ سے نقل کی ہے جو یوں ہے: "ایں شبہ شبہ قدیمہ است وعلماء پنج شش جواب از یں شبہ نوشتہ اند کہ در شرح عقائد ملا جلال وحواشی آں مذکور و مسطور اند ومنتخب اجوبہ مذکورہ سہ جواب است، جواب اول ارجح واقویٰ است جواب محقق دوانی است کہ باختیار شق ثانی جواب دادہ اند۔" الخ

اس پر مجھے کوئی تبصرہ نہیں کرنا ہے کہ اس پر جو اشکال ہے وہ ضمن سوالات میں پہلے ہی ظاہر کیا گیا۔ یہ آنجہانی کی ذمہ داری تھی کہ توجیہ مدعیٰ وتنقیح عبارات مستدل بہا سے پہلے فارغ ہو لیتے، ہاں بطور معارضہ تحفہ اثناء عشریہ سے چند عبارات ضرور درج ہوتی ہیں چنانچہ "شاہ صاحب" مذکور فرماتے ہیں: "تکفیر وحکم بارتداد شیعہ بلا اختلاف منطبق ست بر حال غلاۃ وکیسانیہ واسماعیلیہ اما زیدیہ وروافض کہ خود را امامیہ میگویند در تکفیر آنہا اختلاف است۔" (ص ۱۱)

اور اس پر سوال ہے کہ یہ فرقے جنہیں "شاہ صاحب" بالاتفاق کافر فرما رہے ہیں ان فرقوں کی خبر دی کہ نہیں۔

شق اول مختار ہے تو بتایا جائے کہ اب مجرد دخول فی النار بالمعنی المذکور کا یہاں کیا احتمال ہے اور کلھم فی النار کہ جملہ اسمیہ مفید دوام استمرار ہے کا مفاد کیا خلود فی النار نہیں؟ ہے اور ضرور ہے۔

شق دوم اگر مختار ہے تو اس دعوے پر کیا دلیل ہے کہ یہ فرقے مراد نہیں؟ بلکہ وہ فرقے مراد ہیں جو گنہگار مسلمانوں کی طرح ہیں ایک مدت تک داخل دوزخ ہو کر بالآخر باہر آئیں گے یہی سوال "ڈاکٹر اسید الحق" سے ان عبارتوں پر ہے جو انہوں نے مکتوبات اور شرح سفر السعادۃ سے درج کیں۔

اس کے متصل "شاہ صاحب" نے "زیدیہ" کے نو (۹) فرقے گنائے جن میں فرقہ اولیٰ زیدیہ صرف کے علاوہ باقی فرقوں میں تکفیر صحابہ قدر مشترک ہے اور متاخرین زیدیہ صرف کے اعتقاد میں موافق اہل سنت تھے سے معتزلہ ودیگر شیعوں سے گھال میل کے سبب اپنے مذہب میں تحریف

کے مرتکب ہوئے اور بہت دور جا پڑے، اور فرقہ یعقوبیہ رجعتِ اموات کا قائل ہے چنانچہ "تحفہ اثناء عشریہ" میں ہے: "اول زیدیہ صرف کہ اصحاب زید بن علی بودند باوے بیعت کردند درخروج بر اولادِ عبدالملک بن مروان واصولِ مذہب از وے آموختند بلکہ بعضے از فروع نیز از وے روایت کنند وتبرا از صحابہ کبار جائز ندارند ونصوص متواترہ از زید بریں مدعا نقل نمایند وہمہ رابہ نیکی یاد کنند وگویند کہ امامت حق مرتضیٰ بود واوخود برائے شیخین وذی النورین گزاشت ونیز گویند کہ بیعت خلفاء ثلاثہ خطا نبود زیرا کہ مرتضیٰ بآں راضی بود ومعصوم بخطا وباطل راضی نشود ومذہب ایشاں موافق مذہب اہلِ سنت بود در جمیع مسائل امامت الا درہمیں قدر کہ ایشاں فاطمی بودن امام را شرط دانند وبہ تفویض او دیگری را امام قرار دہند وگویا اصل زیدیہ فرقہ ثانیہ است از شیعہ اولیٰ لیکن متاخرین ایشاں بسبب اختلاط با معتزلہ وشیعہ دیگر تحریف مذہب خود کردند ونہایت دور افتادند۔" (ص ۱۴)

"ہشتم یعقوبیہ: یارانِ یعقوب برجعت قائل اند وامامت ابوبکر وعمر را انکار کنند بلکہ بعضے از ایشاں تبرا نمایند۔" (ص ۱۵)

صحابہ پر تبرا اکثر فقہاء کے نزدیک کفر ہے اور رجعتِ اموات کا قول کفر اجماعی ہے۔ "ہندیہ" میں ہے: "الرافضی اذا کان یسب الشیخین ویلعنھما والعیاذ باللہ فھو کافر وان کان یفضل علیا کرم اللہ وجھہ علی ابی بکر رضی اللہ عنہ۔ لایکون کافرا الا انہ مبتدع: ولو قذف عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنھا بالزنا کفر باللہ۔"

ویجب اکفارھم باکفار عثمان وعلی وطلحۃ وزبیر وعائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنھم

ویجب اکفار الزیدیۃ کلھم فی قولھم انتظار نبی من العجم ینسخ دین نبینا وسیدنا محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم۔

ویجب اکفار الروافض فی قولھم برجعۃ الاموات الی الدنیا وبتناسخ الارواح وبانتقال الارواح الا لہ الی الائمۃ، وبقولھم فی خروج امام باطن وبتعطیلھم الامر

والنهي الى ان يخرج الامام الباطن، وبقولهم انّ جبريل عليه السلام غلط الوحى الى محمد ﷺ دون على ابنِ ابى طالب رضى الله عنه وهولاء القوم خارجون عن ملة الاسلام واحكامهم احكام المرتدين۔

(یعنی رافضی اگر شیخین کو دشنام دیتا ہے اوران پر لعنت بھیجتا ہے والعیاذ باللہ تو وہ کافر ہے، اور اگر ''حضرت علی'' کرم اللہ تعالیٰ وجهه کو ''ابوبکر'' رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر فضیلت دیتا ہے تو کافر نہیں ہوگا ہاں وہ بدعتی ہے اور اگر ''عائشہ صدیقہ'' کو زنا کی تہمت لگاتا ہے تو اس نے اللہ سے کفر کیا۔

اور روافض کی تکفیر اس لئے واجب ہے کہ وہ ''عثمان، علی، طلحہ، زبیر اور عائشہ'' رضی اللہ تعالیٰ عنہم کو کافر سمجھتے ہیں۔

اور تمام ''زیدیہ'' کو کافر جاننا واجب ہے اس لئے کہ وہ ایک نبی کے منتظر ہیں جو عجم سے مبعوث ہوگا اور ہمارے نبی ﷺ کی شریعت کو نسخ کرے گا۔

اور رافضیوں کو کافر جاننا واجب ہے اس لئے کہ وہ دنیا میں مردوں کے واپس آنے کے قائل ہیں اور تناسخ ارواح کا عقیدہ رکھتے ہیں اور یہ مانتے ہیں کہ اللہ کی روح ائمہ میں منتقل ہوگئی اور عقیدہ رکھتے ہیں کہ ایک امام باطن ظاہر ہوگا اور یہ کہ امر و نہی احکام شرع اس کے ظاہر ہونے تک معطل ہیں اور یہ مانتے ہیں کہ ''جبریل'' نے ''علی'' کو چھوڑ کر ''محمد'' ﷺ کے پاس وحی لانے میں غلطی کی۔

تو یہ قوم ملتِ اسلام سے خارج اور ان کے احکام مرتدین کے احکام ہیں۔

''ہندیہ'' کی عبارات سے صاف ظاہر ہے کہ روافض زمانہ سبّ شیخین و تکفیر صحابہ و قذف عائشہ و دیگر کفریات قطعیہ کے قائل ہیں، لہٰذا روافض زمانہ بالعموم مدتِ دراز سے اجماعی کافر چلے آرہے ہیں۔

آگے چل کر ''شاہ صاحب'' علیہ الرحمۃ نے امامیہ کے فرقوں کی تفصیل فرمائی اور ان کے مختلف عقائد خلافِ اسلام شمار فرمائے جو یقیناً اجماعی کفر ہیں، کچھ فرقوں کو بالاتفاق کافر بتایا اور ''اسماعیلیہ'' کے چند فرقوں کو صراحۃً ملحد بتایا اور باقی کے وہ عقائد جو صراحۃً الحاد اور بے دینی ہیں،

گنوائے جیسے انکارِ معاد و بہشت و دوزخ اور قول برجعتِ اموات اور ظواہرِ نصوص پر عمل کو حرام جاننا، محرماتِ قطعیہ کی تحلیل، نماز وغیرہ کے معانی شرعیہ کارد وابطال اور "امام مہدی" کی نبوت کا دعویٰ اور بعض انبیاء کی نبوت کا انکار اور باری تعالیٰ کے بارے میں یہ عقیدہ کہ وہ ازل میں حیات وسمع وبصر وارادہ سے متصف نہ تھا اور اس کے لئے جسم واعضاء ماننا اور اس کو صورتِ انسان پر جسم ماننا اور یہ کہ وہ عرش پر مستوی ہے اور ملائکہ اس کو اٹھائے ہوئے ہیں اور یہ کہ وہ کوئی کام کرتا ہے پھر اس پر نادم ہوتا ہے اور یہ کہ عالم "محمد" ﷺ یا "علی" کا مخلوق ہے اور بہت سے ائمہ کے لئے خاصۂ الوہیت حی لایموت کا اعتقاد کرنا یعنی وہ زندہ ہیں انہیں موت نہ آئے گی۔ ظاہر ہے کہ یہ تمام عقائد کفریہ ہیں اور ان کے معتقدین اجماعی کافر ہیں اور یہ سب حدیث تفترق امتی کا مصداق ہیں، شاہ صاحب کی تصریح کے بموجب ان کے حق میں دخول فی النار نہیں ہوسکتا، ان کے لئے خلود متعین ہے۔

(دیکھو تحفہ اثناء عشریہ۔ ص ۱۵ تا ۱۸)

واضح رہے کہ شاہ صاحب کی مذکورہ تفصیل جس میں انہوں نے روافض کے مختلف فرقوں کے وہ عقائد ذکر کئے جو اجماعاً کفر ہیں، ان کے پیشِ نظر اور خود شاہ صاحب کی فرقوں کے بارے میں سابق ولاحق تصریحات کے بموجب روافض زمانہ بالاتفاق کافر ہیں نیز سارے روافض قرآن کو ناقص مانتے ہیں جیسا کہ بلا اختلاف روافض کے مطاعن میں "شاہ صاحب" نے ذکر کیا تو اس وجہ سے بھی روافض زمانہ کی تکفیر میں کوئی اختلاف نہیں اور جس طرح نقصانِ قرآن کا عقیدہ سارے رافضیوں میں مشترک ہے اسی طرح سارے رافضی "حضرت علی" کو "نبیِ آخر الزماں" کے سوا جملہ انبیاء ورسل سے افضل مانتے ہیں اسی لئے "شاہ صاحب" نے بلا استثناء جملہ روافض کا یہ قول نقل کیا ہے، فرماتے ہیں: "کید چہلو چہارم آنکہ جناب امیر را تفضیل دہند بر سائر انبیاء ورسل غیر از جناب پیغمبر آخرین۔"

مقتضی اور مانع تمام قرائن حدیث کو پیشِ نظر رکھ کر بتایا جائے کہ حدیث میں اس احتمال کی گنجائش ہے بھی کہ نہیں کہ امتی سے وہ فرقے مراد ہیں جن کا مآل فرقہ ناجیہ کی طرح بالآخر جنت میں

جاتا ہے۔

اور اب وہ سوال پھر عود کرتا ہے کہ یہاں اشتراک سے یہ لازم آتا ہے کہ بحسب المآل دونوں گروہوں میں کوئی امتیازی جدائی نہ ہو کہ آخر ایک مدت تک جہنم میں رہ کر باہر آئیں گے اور جنت میں جائیں گے یہ یکسر سیاقِ حدیث کے خلاف اور حکمِ حدیث کا رافع ہے۔

''شرح سفر السعادۃ'' کی مندرجہ عبارت پر اجمالی اشکال بصورتِ سوال گزشتہ نمبر میں گزرا، یہاں مندرجہ عبارت پر ہم سوال کرتے ہیں: ''مراد بہ دخول نار ونجات ازاں بجہت عقیدہ است نہ عمل والا دخول فرقہ ناجیہ درنار بجزاے عمل نیز جائز است۔''

فرقہ کہ مشعر تفرق وجدائی وامتیاز ہے اور استثناء مذکور درحدیث کہ مقتضی عدمِ اشتراک واختصاص ہریک از مستثنیٰ ومستثنیٰ منہ بحکم جداگانہ قاضی ہے کہ ''شیخ محقق'' کی عبارت میں اعتقاد سے مراد وہ اعتقاد ہو جو مختلف الجزاء ہے اس پر ان کی عبارت کا جملہ: ''والا دخول فرقہ ناجیہ درنار بجزاے عمل نیز جائز است'' قرینۂ مقالیہ ہے۔ اب ہم پوچھتے ہیں کہ سوءِ اعتقاد کی وجہ سے ان فرقوں کی جزا دخولِ نار ہوگی۔ دوسری طرف فرقہ ناجیہ کے بدعمل فرقہ ناجیہ کے افراد کو ان کے عمل کی یہی جزا ان کے عمل کے سبب دی جائے گی، اس پر وہی سوال عود کرے گا کہ دخول فی النار دونوں کے درمیان مشترک ٹھہرے گا اور دونوں متحد الجزا ہوں گے۔ ان دونوں میں کوئی فرق نہ ہوگا اور فرق ضرور ہے جس کا اقتضاء یہ عبارت کرتی ہے اور وہی حدیث کا حکم ہے۔ وہ فرق کیا ہے سوائے اس کے کہ سوءِ اعتقاد جداگانہ از اعتقاد فرقہ ناجیہ جزا دخول موبد ہے اور بدعملی کی جزا دخولِ موقت ہے، اس کے بغیر اس صدرِ کلام کی تصحیح نہیں ہوسکتی اور تصحیح کلام ہر عاقل بالغ ضروری ہے اور الغا سے بچانا لازم ہے۔

''شیخ'' کی عبارت بدرجہ اولیٰ اس کی مستحق ہے۔ اور جب بمقتضائے کلامِ شیخ کی صدرِ عبارت کا یہ محمل ٹھہرا تو اب جملہ مابعد: ''ایں فرق ہمہ اہلِ قبلہ اند، وتکفیر آنہا مذہب اہل سنت وجماعت نہ، اگر چہ کفر بر آنہا لازم آمد'' کی کیا گنجائش اور دونوں ایک ساتھ کیوں کر قابل استناد ہو سکتے ہیں کہ صدر عبارت

جملۂ مابعد سے متناقض ہے، کیا مستنید کی یہ ذمہ داری نہیں کہ استناد سے پہلے خوب غور کر لے کہ کونسا جملہ قابل استناد ہے اور کونسا نہیں۔

"شیخ محقق" کے جملہ مابعد: "ایں فرق ہمہ اہل قبلہ اند" پر یہ سوال ہے کہ "تحفہ اثناء عشریہ" میں جو فرقے گنائے اور ان میں بعض کو بالاتفاق کافر فرمایا۔ جس سے مفہوم ہوتا ہے کہ بعض دیگر فرق مذکورہ کی تکفیر متفق علیہ نہیں بلکہ وہ جمہور فقہاء کے طور پر کافر ہیں، کیا یہ تمام فرقے اہل قبلہ سے نہ نکلے؟ اور جن کی تکفیر جمہور فقہاء کے طور پر ہے کیا اس تکفیر کی نسبت یہ جملہ صادق ہے کہ: "تکفیر آنہا مذہب اہل سنت و جماعت نہ۔"

یونہی "ملل ونحل" میں بہت فرقے گنائے اگر سب کی تکفیر متفق علیہ ہے تو پہلا سوال عود کرتا ہے کہ کیا یہ اہل قبلہ نہ تھے، اور اگر بعض کی تکفیر مختلف فیہ ہے تو پھر دوسرا سوال یہ ہے کہ کیا یہ مذہب اہل سنت و جماعت کے خلاف ہے اور مکفر اہل سنت سے نہیں یونہی "آنجہانی" کے لکڑ دادا "سیف اللہ المسلول" نے "المعتقد المنتقد" میں جن کی تکفیر کی۔ (دیکھو المعتقد ص ۱۰۸)

کیا یہ امت اجابت واہل قبلہ میں سے نہ تھے یونہی "المعتمد المستند" میں جن فرقوں کا ذکر کیا ہے اور انہیں کافر قرار دیا اور ان کی تصدیق وتائید علمائے حرمین شریفین نے کی اور اس حکم میں موافقت کی چنانچہ سب نے "المعتمد المستند" میں مذکورہ فرقوں کو بالاتفاق کافر فرمایا اور ان کے متعلق یہ فرمایا: "من شک فی کفرہ وعذابہ فقد کفر" کیا یہ فرقے کافر اصلی تھے اہل قبلہ نہ تھے؟ اور جب یہ سب اہل قبلہ تھے تو ان پر یہ حکم کہ: "ایں فرق ہمہ اہل قبلہ اند وتکفیر آنہا۔ الخ" کیوں کر چپاں ہو سکتا ہے؟ اب اس عبارت سے بغیر سوچ سمجھے استناد کا کیا حاصل ہے سوائے اس کے کہ "آنجہانی" ان سب کی تکفیر سے ہاتھ دھو بیٹھے اور ان میں وہ بھی ہیں جن کو ان کے لکڑ دادا "سیف اللہ المسلول" نے کافر فرمایا تو اس استناد کا یہی تو حاصل ہے کہ پوتا لکڑ دادا کے خلاف آواز اُبھار رہا ہے۔

''شیخ محقق عبدالحق محدث دہلوی'' کی عبارت سے ہم نے بھی استناد کیا ہے جو یوں ہے: ''ہمہ ایشاں مستحق درآمدن دوزخ باشند بجہت سوءِ اعتقاد والا بجہت عمل شاید کہ فرقہ ناجیہ نیز درآیند، قول بآنکہ ذنوب فرقہ ناجیہ مطلق مغفور است سخن بے دلیل است۔''

یہ عبارت ''ملا جلال الدین دوانی'' کے نہج پر ہے جیسا کہ ظاہر ہے اور ہم پہلے ہی ان دونوں عبارتوں کی توجیہ کر آئے اور سوءِ اعتقاد کا مفاد بتا آئے مزید یہاں ہم وہی سوال دہراتے ہیں جو ''شرح سفر السعادۃ'' کی صدر عبارت پر ہم نے کیا ''سفر السعادۃ'' کی مندرجہ عبارت پر اجمالی اشکال (الی ان قل) تصحیح کلام ہر عاقل بالغ ضروری ہے اور الغا سے بچانا لازم ہے شیخ کی عبارت بدرجہ اولیٰ اس کی مستحق ہے۔ الخ۔

اب ہم پوچھتے ہیں کہ بمقتضائے تصحیح کلام جب یہ ضروری ٹھہرا کہ اعتقاد سے مراد وہ اعتقاد ہو جو فرقہ ناجیہ کے اعتقاد سے ممتاز وجدا ہے اور مختلف الجزا ہے تو ماننا پڑے گا کہ حدیث اپنے سیاق و سباق سے منادی ہے کہ یہ فرقے بالکلیہ فرقہ ناجیہ سے جدا ہوں گے اور ان کی جزا فرقہ ناجیہ سے بالکل مختلف ہوگی، وہ کیا ہے؟ وہ ہے دخول مؤبد بجزائے اعتقاد بد۔ اسی کو کلھم فی النار بتا رہا ہے یہی اس جملے کا مفاد ہے خواہ فی النار ظرف مستقر مانو یا ظرف لغو ٹھہراؤ اور داخل مؤبد مانو۔ کہ جملہ اسمیہ مفید ثبوت ودوام واستمرار ہے تو لاجرم داخلون کا معنیٰ داخلون ابداً ٹھہرے گا۔ اس کے لئے کسی امر خارجی کی حاجت نہیں کہ یہ اس ترکیب سے خود ظاہر ہے۔ اس کے برخلاف دخول مؤقت ہے، محتاج قرینہ صارفہ ہے، جہاں صارف متحقق ہوگا وہاں ظاہر سے عدول کی اجازت ہوگی۔ یہاں کون سا صارف ہے جس کی بناء پر ظاہر سے عدول کیا جائے اور خواہی نخواہی کیوں یہ ٹھہرایا جائے کہ حدیث ان فرقوں کے بارے میں جو اسلام سے خارج نہیں۔ حالانکہ ایک یہی قرینہ نہیں متعدد قرائن بتا رہے ہیں کہ حدیث مخالفانِ اسلام کے بارے میں ہے اور آخری قرینہ جو بارہا مذکور ہوا قرینۂ استثناء تو قاضی ہے کہ دخول مؤقت مراد نہیں ہوسکتا اور حدیث کے مصداق اہلِ ایمان نہیں۔

تقریرِ بالا کے پیشِ نظر شیخ محقق کی عبارت کی توجیہ اس کے سوا کیا ہوگی کہ یہ تمام فرقے مخالفِ اسلام عقیدے کی وجہ سے دوزخ میں جانے کے مستحق ہوں گے۔ یہ توجیہ حدیث کے سیاق وسباق کے موافق ہے جیسا کہ ظاہر ہے اب اس عبارت کو "شرح سفر السعادۃ" کے ان جملوں "ایں فرق ہمہ اہل قبلہ اند" سے ملا کر دیکھو اور بتاؤ دونوں میں تناقض ہے کہ نہیں؟ ہے اور ضرور ہے تو "آنجہانی" کی ذمہ داری نہ تھی کہ شیخ محقق کی اس عبارت کا کچھ تدارک کر لیتے۔ پھر "شرح سفر السعادۃ" کے جملوں سے سند لاتے؟ دونوں عبارتوں کو خوب دیکھ کر پھر بتاؤ کہ کونسی عبارت سے حدیث کی صحیح توجیہ ہوتی ہے۔ پھر بتایا جائے کہ عبارت وہ لی جائے گی جس سے حدیث کا مفہوم قائم رہے یا وہ عبارت لی جائے گی جس سے مفہوم یکسر اٹھ جائے تفرق وجدائی ثابت نہ ہو اور حکمِ استثناء لغو ٹھہرے۔

نیز "آنجہانی" سے سوال ہے کہ "شرح سفر السعادۃ" کی عبارت کا یہ فقرہ "تکفیر آنہا مذہب اہل سنت وجماعت نہ" مرتبہ روایت میں "شیخ محقق عبدالحق محدث دہلوی" اس کی نقل میں متفرد ہیں یا اس کے کچھ متابعات وشواہد ہیں؟ برتقدیر ثانی وہ کیا ہیں؟ مذکور کیوں نہ ہوئے؟ اور اگر متفرد ہیں تو "شیخ محقق" اس کی روایت میں جملہ ثقات کے مخالف ہیں؟ یا تفرد مخالفت کے قبیل سے نہیں؟ بلکہ اگرچہ یہ "شیخ" کا قولِ صوری ہے مگر سب کا قول ضروری ہے، اگر مخالف ہیں تو جملہ ثقات کی مخالفت کیا موجب ضعف نہیں؟ نہیں تو کیسے نہیں؟ اور ہے تو پھر اس سے احتجاج واستناد چہ معنی دارد؟ اور اگر یہ مخالفت کے قبیل سے نہیں تو ضرور دوسروں کو مسلّم ہوگی۔ آنجہانی کو بتانا چاہئے تھا کہ یہ تفرد قادح صحت نہیں اور موجب مخالفت نہیں بلکہ عند الجمیع مقبول ومسلّم ہے اور جب ایسا نہیں اور ضرور ایسا نہیں جس پر ہمارے سوالات گزشتہ شاہد ہیں تو اس امر غیر مسلّم سے حجت لانے کی کس نے ٹھہرائی؟

پھر "شرح سفر السعادۃ" کی عبارت اور اس جیسی دوسری عبارتوں کا مفاد یہ ہے کہ جس صورت میں کفر لازم آتا ہے مفتی کو چاہئے کہ کلام کو اس پہلو پر رکھے جو مانع کفر ہو اور تکفیر سے زبان روکے، اب اگر قائل کی نیت وہی ہے جو مانع کفر ہے تو وہ مسلّم ہے ورنہ قائل کو اس کے خلاف مراد معنی پر

کلام کو ڈھالنے سے فائدہ نہ پہنچے گا یعنی وہ عند اللہ کافر ٹھہرے گا۔ اس لئے کہ اس نے وہ معنی مراد نہ لیا جو مانع کفر ہے۔ "درمختار" میں "درر" سے ہے: "اذا کانت فی المسألة وجوہ توجب الکفر وواحد یمنعه فعلی المفتی المیل لما یمنعه ثم لو نیته ذلک فمسلّم والا لم ینفعه حمل المفتی علی خلافه۔"

"ردالمحتار" میں ہے: "قوله "وجوہ" ای احتمالات لما مرّ فی عبارة البحر عن التتار خانیة انه لا یکفر بالمحتمل قوله: "والا" ای وان لم تکن له نیة ذلک الوجه الذی یمنع الکفر بان اراد الوجه المکفر اولم تکن له نیة اصلاً لم ینفعه تاویل المفتی لکلامه وحمله ایاہ علی المعنی الذی لا یکفر، کما لو شتم دین مسلم وحمل المفتی الدین علی الاخلاق الردیئة لنفی القتل عنه فلا ینفعه ذلک التاویل فیما بینه وبین ربه تعالیٰ الّا اذا نواہ۔" (۳۶۸/۵)

اس تقریر سے کھلا کہ "کلھم فی النار" مجملاً ایسے فرقوں کے حق میں بھی بحیثیت مجموعی صادق ہے اگرچہ بعض افراد جنہوں نے بالفعل تاویل کی اور وجہ کفر مراد لی اس حکم سے خارج ہوں۔

اب ہم ملا علی قاری علیہ رحمۃ الباری کی "مرقاۃ" سے کچھ کلمات اخذ کرتے ہیں، ملا علی قاری "حذوا لنعل بالنعل" کی شرح میں فرماتے ہیں: "حذو النعل استعارة فی التساوی ۔۔۔ ای تلک المماثلة المذکور فی غایة المطابقة والموافقة۔"

نیز فرماتے ہیں: "کلھم فی النار" لانھم یتعرضون لما یدخلھم النار، فکفارھم مرتکبون ما ھو سبب فی دخولھا المؤبدة علیھم ومبتدعھم مستحقة لدخولھا الا ان یعفو اللہ عنھم۔" (۱/۳۸۰)

ملا علی قاری نے صدر عبارت میں ان فرقِ باطلہ کو یہود کے مساوی اور بالکلیہ ان کے مماثل و موافق بتایا اور یہی حدیث کا مفاد ہے، اپنی تقریر سے ٹھہرایا، جیسا کہ ظاہر ہے، تو یہ ان کی تکفیر ہوئی جو

عندالاکثرامت اجابت واہلِ قبلہ سے نکلے،آخر میں فکفارھم مرتکبون ماھو سبب فی دخولھا المؤبدۃعلیھم کہہ کراس معنیٰ کواور مؤکد کیااور یہ افادہ فرمایا کہ ان فرقوں میں کچھ کفار مستحق خلود فی النار ہیں اور کچھ اہلِ بدعت مستحق دخول ہیں،کیا یہ ایک اور شاہداس امر کا نہیں کہ مدعیان اسلام میں جو اعتقاد مکفر رکھیں ان برائے نام اہلِ قبلہ کی تکفیر مذہب اہلِ سنّت وجماعت کا مذہب ہے:

"المعتزلہ قالوا:کلامہ اصوات وحروف یخلقھا فی غیرہ کا للوح المحفوظ ، وجبریل،والرسول،وھو حادث عندھم۔"(المعتقد المنتقد:٦٠)

منکر اصل الکلام کافر لثبوتہ بالکتاب والاجماع وکذا منکر قدمہ ان اراد المعنی القائم بذاتہ تعالیٰ واتفق السلف علی منع ان یقال القرآن مخلوق وان ارید بہ اللفظی والاختلاف فی التکفیر کما قیل۔(٦١)

مسألۃ:صفات اللہ تعالیٰ فی الازل غیر محدثۃ ولا مخلوقۃ فمن قال انھا مخلوقۃ او محدثۃ او وقف فیھا بان لا یحکم بانھا قدیمۃ او حادثۃ او شک فیھا او تردد فی ھذہ المسألۃ ونحوھا فھو کافر باللہ تعالیٰ۔(ص١٧)

ترجمہ:معتزلہ نے کہا کہ کلام باری حروف وآواز ہے جسے اللہ اپنے ماسوا میں پیدا فرماتا ہے جیسا کہ لوحِ محفوظ،جبریل اور رسول ﷺ اور کلام باری معتزلہ کے نزدیک حادث ہے۔

اصل کلام کا منکر کافر ہے اس لئے کہ اس کا ثبوت کتاب اور اجماعِ مسلمین سے ہے اور یوں ہی کلام الٰہی کے قدیم ہونے کا منکر بھی کافر ہے جب کہ معنیٰ قائم بذاتہٖ تعالیٰ مراد لے،اور سلف کا اس امر کی ممانعت پر اتفاق ہے کہ یہ کہا جائے قرآن مخلوق ہے اگر چہ کلام سے مراد کلامِ لفظی ہو اور تکفیر میں اختلاف ہے جیسا کہ کہا گیا۔

مسئلہ:اللہ تعالیٰ کی صفات ازل میں نہ حادث ہیں نہ مخلوق،تو جو یہ کہے کہ وہ مخلوق ہیں یا محدث ہیں یا ان میں توقف کرے بایں طور کہ نہ یہ حکم لگائے کہ وہ قدیم ہیں اور نہ یہ حکم کرے کہ وہ حادث ہیں یا ان

کے بارے میں شک کرے یا اس مسئلہ میں اور اس کے مثل میں تردد کرے تو وہ کافر باللہ ہے۔

اب میں "شرح سفر السعادۃ" کی منقولہ عبارت کے مقابل "شیخ ابن حجر مکی" کی عبارت درج کروں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ کفری کلمہ بولنے والا حنفیہ ومالکیہ کے نزدیک مطلقاً کافر ہے اور شافعیہ کے نزدیک بھی جبکہ لفظ کفری معنی میں ظاہر ہو تو ظہورِ لفظ کے ساتھ نیت کی حاجت نہیں جیسا کہ فروعِ کثیرہ سے ظاہر ہے اور اگر تاویل کرے قبول کی جائے گی۔

نیز فرماتے ہیں کہ ہم اس معنی پر عمل کریں گے جس پر لفظ صراحۃً دلالت کرتا ہے اور قائل سے کہیں گے کہ جب تو نے مطلق بولا اور تاویل نہ کی تو کافر ہو گیا اگرچہ تو نے اس معنی کا قصد نہ کیا ہو اس لئے کہ ہم ظاہر کے اعتبار سے حکمِ کفر لگاتے ہیں، اور لفظ اگر چند معانی کو محتمل ہو اور بعض میں ظاہر تر ہو تو اسی ظاہر پر محمول ہو گا یونہی اگر معانی محتملہ برابر ہوں اور ایک معنی کے لئے امر مرجح ہو اور مراد لیا یا نہیں، ہمیں اس سے سروکار نہیں۔

چنانچہ "اعلام" میں فرماتے ہیں: "الذی یتحرر انہ بالنسبۃ لقواعد الحنفیۃ والمالکیۃ وتشدید انھم یکفر عندھم مطلقاً واما بالنسبۃ لقواعدنا وما عرف من کلام ائمتنا فاللفظ ظاھر فی الکفر عند ظھور اللفظ فیہ لا یحتاج الی نیتہ کما علم من فروع کثیرۃ وان اول قبل منہ۔"

نیز فرماتے ہیں: "عملنا بما دل علیہ لفظۃ صریحاً وقلنا لہ انت حیث اطلقت ھذا اللفظ ولم تؤول کنت کافرا وان کنت لم تقصد ذلک لانا انما نحکم بالکفر باعتبار الظاھر وقصدک وعدمہ انما ترتبط بہ الاحکام باعتبار الباطن فاللفظ اذا کان محتملاً لمعان فان کان فی بعضھا اظھر حمل علیہ وکذا ان استوت ووجد لاحدھا مرجح والارادۃ وعدمھا لا شغل لنا بھا۔"

"اسید الحق" تو آنجہانی ہو گئے ہر سوال کی طرح یہ سوال بھی حقیقۃً ان کے ہم نواؤں، مدح سراؤں

سے ہے کہ"شرح سفر السعادۃ"کی عبارت علامہ ابن حجر کی عبارت کے صریح منافی ہے اور"علامہ ابن حجر"کی عبارت شرح سفر السعادۃ کی عبارت کی قطعاً نافی ہے ترجیح کسے ہے اور واقعہ کیا ہے؟

اب کہو! ترجیح کی کیا حاجت؟ دونوں عبارتوں کو ملانے سے ایک بات معلوم ہوتی ہے وہ یہ کہ کفر دو قسم ہے مختلف فیہ۔اسے"کفر فقہی ولزومی"بھی کہتے ہیں اس کا پتہ شیخ ابن حجر کی عبارت نے دیا۔ دوسرا متفق علیہ۔اسے"کفر کلامی وکفر التزامی"بھی کہتے ہیں۔یہ دوسری قسم قرینۂ اختلاف سے معلوم ہوئی۔نیز شیخ کی عبارت میں اتنی بات کا افادہ زیادہ ہے کہ"تکفیر آنہا"مگر یہ خلافِ واقعہ ہے کہ کفر فقہی پر تکفیر کرنے والے فقہاء ہیں جو یقیناً اہلِ سنت و جماعت ہیں۔اس کے پیشِ نظر یہ بہت مستبعد ہے کہ اہلِ سنت کے مسلم الثبوت امام"شیخ محقق"علام سے ایسی عبارت صادر ہو لہٰذا یہ عبارت جوں کی توں قابلِ تسلیم نہیں۔تصحیح کلام کے لئے ضرور ماننا پڑے گا کہ اہلِ سنت سے پہلے کوئی لفظ چھوٹ گیا ہے اور حق عبارت یہ ہے"تکفیر آنہا مذہب متکلمین اہلِ سنت و جماعت نہ"اور اہلِ سنت و جماعت کی قید اتفاقی ہے۔اب دونوں عبارتوں کو ملا کر یہ مفہوم حاصل ہوا کہ فقہاء ظاہر لفظ پر نظر رکھتے ہیں اور تکفیر فرماتے ہیں،اور احتمالات سے انہیں سروکار نہیں اور متکلمین جب احتمال منتفی ہو اور لفظ کفری معنی میں متعین ہو تکفیر کرتے ہیں۔پہلی قسم"مختلف فیہ"ہے،دوسری"متفق علیہ"ہے۔اور متکلمین فقہاء کے طور پر نہیں فرماتے اگرچہ کفر لازم آئے۔اسی معنی کو"شیخ"نے"اگرچہ کفر لازم آئے"کہہ کر ادا کیا۔اور اس طرح مذہبِ متکلمین کی طرف اشارہ فرمایا اور وہ یہ ہے کہ متکلمین جب تک احتمال قائم ہو تکفیر نہیں کرتے،بلکہ اس وقت تکفیر کرتے ہیں جب کلام بعینہٖ کفر ہو یعنی معنی کفری متعین ہو۔ہماری تقریر سے یہ بھی معلوم ہوا کہ"شیخ"کی عبارت واقع کے مطابق ہے بشرطیکہ عبارت یوں قرار دی جائے کہ:"متکلمین مذہب اہلِ سنت۔۔الخ"

قرائن حدیث سے جو یہود سے فرقوں کی مشابہت بتارہے ہیں اور جو اس سے مانع ہیں کیا حدیث کو اہلِ اسلام کے فرقِ مبتدعہ پر محمول کیا جائے جن کی تفصیل گزری،اگر ان سے قطع نظر بھی کر

لیں اور ''طیبی'' و''ملا علی قاری'' و''تحفہ اثنا عشریہ'' سب سے صرفِ نظر کر کے یہ مان لیں کہ فرقوں سے بالاتفاق یہی فرقِ مبتدعہ مراد ہیں، تو ان عبارتوں کو آج کے دور میں جبکہ متعدد فرقے بعینہٖ کفر کے مرتکب ہیں، انکارِ ضروریاتِ دین ان کا شیوہ ہے مطلق بلاتفصیل ان تمام عبارتوں سے استناد کا اور کیا حاصل ہے، کہ صلح کلیت کو ہوا دی جائے اور کفر و اسلام کا امتیاز مٹ جائے، سارے ظاہری کلمہ گو مسلمان ٹھہریں اگر چہ انکارِ ضروریاتِ دین کر کے ایمان سے ہاتھ دھو بیٹھیں، حاشا و کلا ''مجدد الف ثانی'' کے یہ کلمات اس کو صاف رد کر رہے ہیں کہ فرماتے ہیں:: ''چوں ایں فرق مبتدع اہلِ قبلہ اند در تکفیر آنہا جرات نباید نمود تا زمانیکہ انکارِ ضروریاتِ دینیہ نمایند و رد متواترات احکامِ شرعیہ کنند، و قبول ''ماعلم مجیئہ من الدین بالضرورۃ'' نکنند، علماء فرمودند اگر نود و نہ وجہ کفر دائر شود و یک وجہ اسلام یافتہ شود تصحیح این وجہ باید نمود و حکم بکفر نباید کرد تا زمانیکہ انکارِ ضروریات ـ ـ ـ الخ'' دیکھ کر بتاؤ کہ وہابی دیوبندی رافضی اور متعدد ایسے فرقے جو انکارِ ضروریاتِ دین و ردِ شرعِ مبین کرتے اور جو بعینہٖ کفر بکتے ہیں، کیا یہ عبارت اس مطلق دعوے پر بطور دلیل پیش کرنے کے قابل ہے جو شروع سے کیا، کہ فلاں فلاں نے دخول فی النار مراد لینے کو ترجیح دی ہے، اگر یہ عبارت مدعی کے نزدیک آج کل کے فرقوں پر چسپاں نہیں پھر کیوں اسے مطلق دعوے کی دلیل میں ذکر کیا اور تفسیر کیوں نہ کی؟

آگے ''اسید الحق'' لکھتے ہیں: ''امام ابو المظفر الاسفرائنی'' (متوفی ۴۷۱ھ) جن کا شمار اشاعرہ کے طبقۂ رابعہ میں ہوتا ہے انہوں نے بھی اسی موقف کو اختیار کیا ہے کہ یہ ۷۲ فرقے ملتِ اسلامیہ میں ہی شمار کئے جائیں گے، اپنی مشہور کتاب ''التبصیر فی الدین وتمییز الفرقۃ الناجیہ عن الفرق الھالکین'' میں انہوں نے ان ۷۲ فرقوں پر کلام کیا ہے، پھر ۱۳ واں باب ان فرقوں کے بیان کے لئے خاص کیا ہے جو ملتِ اسلامیہ سے خارج ہیں فرماتے ہیں: ''الباب الثالث عشر فی بیان فرق اھل البدع الذین ینتسبون الیٰ الاسلام ولا یعدون فی زمرۃ المسلمین ولا یکونون من جملہ الاثنتین و السبعین'' (۷۰)

(تیرھواں باب ان مبتدع فرقوں کے بیان میں جوخودکو اسلام کی طرف منسوب کرتے ہیں حالانکہ ان کا شمار مسلمانوں کے زمرے میں نہیں کیا جائے گا اور نہ ہی وہ من جملہ ان ۷۲ فرقوں میں سے ہیں۔)
اس سے صاف ظاہر ہے کہ امام اسفرائنی کے نزدیک وہ ۷۲ فرقے جن کو حدیث میں دوزخی یا الھالکۃ کہا گیا ہے وہ زمرۂ مسلمین میں سے شمار کئے جائیں گے۔ اس باب میں "امام اسفرائنی" نے "سبائیہ" جیسے فرقوں کا ذکر کیا ہے جو بالاجماع کافر ہیں، لہٰذا وہ ان ۷۲ میں شامل ہی نہیں ہیں۔ انتھیٰ

ہم پوچھتے ہیں کہ "امام اسفرائنی" کے "الباب الثانی عشر" سے وہ کلام یہاں کیوں نہ درج ہوا جس کا نتیجہ بقول اسید الحق یہ ہے: "کہ یہ ۷۲ فرقے ملت اسلامیہ میں ہی شمار کئے جائیں گے۔" حدیث میں اس پر کیا قرینہ ہے کہ: "یہ ۷۲ فرقے۔۔۔الخ" وہ ذکر کیوں نہ ہوا کہ اس پر نظر کی جاتی، ایک طرف حدیث کا یہ مفاد ٹھہرانا کہ: "یہ ۷۲ فرقے۔۔۔الخ" اور دوسری طرف مفہوم استثناء کو مقرر رکھنا جو صاف منادی ہے کہ ایک فرقہ ناجی ہے ۷۲ ہالک و دوزخی ہیں جیسا کہ خود "اسید الحق" کی عبارت کے آخری فقرے سے ظاہر ہے، اب اگر اس کو تسلیم کیا جائے تو اب حدیث کا مفاد یہ ٹھہرتا ہے کہ نہیں کہ یہ فرقے نظر بہ استثناء غیر ناجی ہیں اور نظر بہ مفاد مزعوم ناجی بھی ہیں کیا یہ جمع بین النقیضین نہیں؟
اسی جگہ "اسید الحق" لکھتے ہیں: "اس سے صاف ظاہر ہے کہ امام اسفرائنی کے نزدیک۔۔۔الخ"
ہم پوچھتے ہیں کہ کس سے صاف ظاہر ہے، وہ کون سی دلیل ہے جس نے ہالک کو غیر ہالک (ناجی) اور دوزخی کو جنتی کر دیا اور سب کا مآل ایک ہوگیا، الّا واحدۃ کا مفہوم لغو ہوگیا۔
"اسید الحق" کی عبارت کے آخری فقرے: "اس باب میں "اسفرائنی" نے "سبائیہ" جیسے فرقوں کا ذکر کیا ہے جو بالاجماع کافر ہیں، لہٰذا وہ ان ۷۲ میں شامل ہی نہیں ہیں۔" پر یہ سوال ہے کہ وہ ان ۷۲ میں کس لئے شامل نہیں ہیں؟ وہ دلیل جس کی رو سے یہ فرقے ۷۲ فرقوں سے خارج ہیں ذکر کیوں نہ کی گئی حالانکہ مقام مقام تفصیل ہے جس کی رو سے یہ ثابت کرنا ضروری ہے کہ حدیث میں

مذکورہ ۷۲ رفرقے ان فرقِ مذکورہ سے جدا ہیں اور وجہ امتیاز و جدائی یہ ہے، نیز اس وجہ امتیاز و جدائی کا پتہ اسی حدیث میں دینا لازم ہے، اب بتایا جائے کہ حدیث کے کن جملوں سے یہ تفصیل معلوم ہوئی اور کس لفظ نے یہ بتایا کہ حدیث ان فرقوں کے بارے میں نہیں بلکہ ان فرقوں پر صادق ہے جو بقول اسید الحق: ''ملتِ اسلامیہ میں ہی شمار کئے جائیں گے''، ان جملوں کی نشاندہی کیوں نہیں کی جاتی جو تفصیل پر دلالت کر رہے ہیں اور وجہ امتیاز و جدائی بتا رہے ہیں؟ اگر کوئی جملہ ایسا نہیں جس کا وہ مفہوم متعین ہو کہ یہ ۷۲ فرقے ملتِ اسلامیہ میں ہی شمار کئے جائیں گے اور ضرور نہیں۔ اس کے برخلاف بلا تفصیل اجمالاً تمام فرقوں پر یہ حکم لگایا گیا کہ: ''کلھم فی النار الا واحدۃ'' جس کا مفاد نظر بہ قرائن متعددہ در حدیث اور جملہ اسمیہ کہ مطلقاً بے احتیاج قرینہ دوام و استمرار پر دلالت کرتا ہے اور وہی اس کا مفہوم متبادر ہے اور اس استثناء اس کا مؤید و مؤکد اور دخولِ موقت مراد ہونے سے مانع ہے۔ اجمال کو تفصیل مبہم پر ڈھالنا اور مفہوم متبادر بلکہ متعین سے بغیر صارف عدول کرنا چہ معنی دارد؟

اگر کہیے کہ حدیث میں لفظ امتی اس کا قرینہ ہے کہ: ''۷۲ فرقے ملتِ اسلامیہ میں ہی شمار کئے جائیں گے۔'' اس لئے کہ امت سے امتِ اِجابت مراد ہے ہم پوچھیں گے کہ امتِ اجابت مراد ہونا مسلّم ہونے کے باوجود تنہا لفظ امتی سے حدیث کے یہ معنی کیسے ٹھہریں؟ یہاں سے صاف ظاہر ہے کہ تنہا لفظ امتی سے یہ مفہوم ادا نہیں ہوتا جب تک کہ یوں تقریر نہ کی جائے کہ امت سے امتِ اجابت مراد ہے اور امتِ اجابت کافر نہ ہوگی۔۔۔کیا اب یہاں سے نہ کھلا کہ یہ معنی حدیث کے مفہوم میں ایک امر دیگر کو ضم کیے بغیر ادا نہیں ہوتا؟

اور یہ ضمیمہ حدیث پر قطعاً زائد ہے، اب ہم پوچھتے ہیں مفہومِ حدیث پر زائد اس ضمیمہ کی کیا ضرورت ہے؟ کیا یہ اقتضاء النص ہے جس کے بغیر مفہومِ حدیث کی تصحیح نہیں ہو سکتی؟

بالفرض اگر تنہا لفظ ''امتی'' سے یہ معنی امر زائد کو ضم کئے بغیر ادا ہوتا ہے تو یہ محتاج دلیل ہے اس

پر دلیل قائم کی جائے کہ امت اجابت، امتِ اجابت ہی رہے گی اس کے افراد امت اجابت سے باہر نہ آئیں گے۔

اگر یہ امر متحقق ہے جس کی بناء پر تنہا لفظ "امتی" کے پیشِ نظر جملہ قرآن حدیث وحکم استثناء سے صرفِ نظر کر کے یہ ٹھہرایا گیا کہ: "یہ ۷۲ فرقے ملت اسلامیہ میں ہی شمار کئے جائیں گے۔" تو ہم پوچھتے ہیں کہ امتِ اجابت کا مصداق تو پہلے "سبائیہ" بھی تھے جن کے متعلق خود "اسید الحق" نے لکھا کہ وہ بالاجماع کافر ہیں لہٰذا وہ ان ۷۲ میں شامل ہی نہیں ہیں"

آخر یہ فرقے امتِ اجابت سے ہی نکلے اور ان کا مآل یہ ہوا کہ امتِ اجابت میں نہ رہے اگرچہ باعتبار سابق امتِ اجابت میں سے تھے، خود عبداللہ بن سبا اس فرقے کا بانی پہلے امتِ اجابت میں داخل ہوا پھر امتِ اجابت سے نکلا۔ تحفہ اثناء عشریہ میں عبداللہ بن سبا کے متعلق ہے: "عبداللہ بن سبا اول مذہب رجعت آورد واو مردے بود جھود از زمین یمن وکتب ہائے پیشین بسیار خواندہ بود بیامد وگفت من بردست عثمان مسلمان شوم وچنان طمع داشت کہ چوں مسلمان شود عثمان اورا نیکو دارد چوں مسلمان شد عثمان اورا ہرگز التفات نکرد او ہر کجا نشستے عیب عثمان گفتی۔۔۔الخ۔" (ص ۲۳)

اگر امتِ اجابت کا معنیٰ ہمہ وقت ملازم ایمان علی الدوام ہے تو یہ فرقے بالاجماع کیسے کافر ٹھہرے، نیز، آج کل کے وہابی، دیوبندی، رافضی وغیرہم جن کی تکفیر "المعتقد المنتقد و المعتمد المستند" میں مصرح ہے اور علمائے عرب وعجم کے نزدیک متفق علیہ ہے جیسا کہ "حسام الحرمین" سے ظاہر ہے، یہ سب امتِ اجابت کا مصداق ہونے کے باوجود کیوں کر مرتد بے دین ٹھہرے؟ کیا یہاں سے نہیں کھلتا کہ امت اجابت کا علی الدوام مومن رہنا ضرور نہیں، کافر ہو کر امتِ اجابت سے نکل جانا ممکن ہے بلکہ واقع ہے، اور کیا یہ فرقے اس تفرق کے حامل نہیں جس کی خبر حدیث نے "تفترق امتی" فرما کر دی اور کیا حدیث ان پر صادق نہیں آتی، برتقدیر نفی دلیل دی جائے جس کی وجہ سے یہ فرقے حدیث کا مصداق نہیں اور اگر کوئی دلیل نہیں تو متعین ہو

گیا کہ قیامت تک اصولِ عقائد میں جو فرقے فرقہ ناجیہ سے جدا ہوں گے سب اس حدیث کے مصداق ہیں اور حدیث نے پہلے ہی ان فرقوں کی خبر دی کہ اصولِ دین میں فرقہ ناجیہ کے مخالف اور ان سے جدا ہوں گے۔ اسی لئے "جامع صغیر" کی شروح "تیسیر، فیض القدیر، سراجِ منیر" میں ہے: "واللفظ للسراج المنیر: قال العلقمی قال شیخنا الف الامام ابو منصور عبد القاهر بن طاهر التمیمی فی شرح هذا الحدیث کتاباً قال فیه قد علم اصحاب المقالات انه صلی اللہ علیہ والہ وسلم لم یرد بالفرق المذمومة المختلفین فی فروع الفقه من ابواب الحلال والحرام وانما قصد بالذم من خالف اهل الحق فی اصول التوحید وفی تقدیر الخیر والشر وفی شروط النبوة والرسالة وفی موالاة الصحابة وما جری مجری هذه الابواب۔" (۱/۲۵۶)

علقمی نے فرمایا، ہمارے شیخ نے کہا، امام ابومنصور عبد القاہر بن طاہر تمیمی نے اس حدیث کی شرح میں ایک کتاب تالیف کی اس میں فرمایا: "امورِ دینیہ میں قول کرنے والے اصحاب جانتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مذموم فرقوں سے ان لوگوں کو مراد نہ لیا جو ابواب حلال وحرام کے فقہی مسائل فرعیہ میں اختلاف رکھتے ہیں، حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے انہی کی مذمت بالقصد فرمائی جو اصولِ توحید، شروطِ نبوت ورسالت اور خیر وشر کی تقدیر میں اور موالاتِ صحابہ کے معاملے میں اور دیگر ان چیزوں میں جو اسی منہج پر جاری ہیں اہلِ حق سے جدا ہیں۔"

کیا یہاں سے نہ کھلا کہ محض لفظ "اُمتی" سے ان فرقوں کو جن کے اُمتِ اجابت سے نکلنے کی خبر سیاقِ حدیث سے معلوم ہوئی جس مفہوم کی حدیث میں موجود پے درپے قرائن نے تاکید کی اور استثناء نے اس مفہوم کو متعین کیا جیسا کہ بار ہا ہماری تقریر میں گزرا، عصاۃِ مومنین میں شمار کرنا سیاقِ حدیث وقرائن حدیث سے صرفِ نظر اور مفہومِ استثناء کا الغا ہے لہٰذا یہ دعویٰ کہ اس حدیث سے مراد عصاۃِ مومنین ہیں محض لفظِ اُمتی پر مبنی ہے جس سے استدلال بے ضم امر زائد ناتمام ہے۔

اگر یہ استدلال صحیح ہے کہ امتی سے مراد امتِ اجابت ہے اس کا مصداق اہلِ قبلہ ہیں اور اہلِ قبلہ کے لئے خلود فی النار نہیں ان میں اہلِ معاصی کے لئے دخولِ فی النار ہے جب تک امتِ اجابت سے نکل کر امتِ دعوت میں نہ ہوں جب امتِ اجابت سے نکل جائیں گے خلود کے مستحق ہوں گے۔

''اسید الحق'' نے آگے چل کر کہا: ''یہاں دخول فی النار مراد لے کر علماء نے اس شبہ کا یہ جواب دیا ہے کہ وہ فرقے جو ضروریاتِ دین کا انکار کر کے باجماعِ امت کافر و مرتد ہو گئے وہ دراصل امتِ اجابت سے نکل کر اب امتِ دعوت میں شامل ہو گئے۔'' (ص ۷۰)

اس استدلال کے جواب میں بطورِ معارضہ بالقلب کیا ہم نہیں کہہ سکتے کہ، جو فرقے ضروریاتِ دین کا انکار کر کے باجماعِ امت کافر و مرتد ہو گئے وہ دراصل امتِ اجابت سے نکل کر اب امتِ دعوت میں شامل ہو گئے۔ اور حدیث انہی فرقوں کی خبر دے رہی ہے جو یہود و نصاریٰ کی طرح دین سے جدا ہوں گے اور ''حذو النعل بالنعل'' کا لفظ صاف بتا رہا ہے کہ وہ یہود و نصاریٰ کے مساوی ہوں گے۔ تو حدیث میں نہ ان فرقوں کا ذکر ہے جو عصاۃِ مومنین میں ہیں نہ ان کی خبر، محض لفظِ امتی سے یہ کیوں کر ٹھہرا لیا گیا کہ حدیث عصاۃِ المومنین کے بارے میں ہے اور یہ ''اسید الحق'' کا مکرر تضاد ہے کہ ایک طرف امتِ اجابت سے یہ استدلال نا تمام اور دوسری طرف سابئیہ کو بالاجماع کافر ماننا اور یہ کہنا کہ: ''جو فرقے ضروریاتِ دین کا انکار کر کے۔۔۔الخ''

ہماری تقریر بالا سے ''اسید الحق'' نے امام بیہقی کی جو عبارت اپنی تائید میں درج کی ہے (ص ۴۹ ر ۵۰) اس میں لفظ ''امتی'' سے استدلال کا جواب ہو گیا۔ اسی تقریر سے ''امام خطابی'' کی عبارت سے استدلال کا جواب ظاہر ہے اور بحیثیت مجموعی یہ تقریر جملہ عباراتِ پیش کردہ ''اسید الحق'' کا جواب ہے کہ منشاء ان جملہ عبارات کا ایک ہے، اور وہ امتی سے استدلال ہے جس کی بناء پر ان فرقوں کے لئے دخولِ فی النار کا قول کیا گیا۔ امام بیہقی کی عبارت جو ''اسید الحق'' نے درج کی

عباراتِ گزشتہ سے زیادہ واضح طور پر یہ بتا رہی ہے کہ یہ امر خلافی ہے دو قولوں میں سے ایک کو بلا دلیل اختیار کرنا تحقیق سے بعید ہے۔"اسید الحق" پر لازم تھا کہ اپنے قولِ مختار کی دلیل اختیار دیتے.
پھر فرقوں پر نظر کرنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ معتزلہ، شیعہ، خوارج وغیرہم مطلقاً اہلِ قبلہ نہیں ان میں بہتیرے صریح کفر کے قائل ہیں اور ان کا کفر متفق علیہ ہے۔ چنانچہ "شرح مواقف" میں معتزلہ کے بارے میں ہے: "المزدارية هو ابو موسى عيسى بن صبيح المزدار وهو تلميذ بشر قال الله قادر على ان يكذب ويظلم۔۔۔الخ" (۸/۳۸۱)

"الحديثة هو فضل الحدثي مذهبهم مذهب الحابطية الا انهم زادوا التناسخ وان كل حيوان مكلف۔۔۔الخ" (۸/۳۸۲)

یہی حال شیعہ اور خوارج کا ہے۔"شرح مواقف" میں ان کے تفصیلی حالات اور کفریات مذکور ہیں، تو نہ سب کو مطلقاً بلا تفصیل اہلِ قبلہ قرار دے کر ان کے لئے دخول فی النار کا قول کیا جا سکتا ہے نہ سب کو مخلد فی النار بتایا جا سکتا ہے، اور جب دونوں طرف اطلاق کی سبیل نہیں بلکہ تفصیل ضروری ہے تو پھر مقامِ تفصیل میں "اسید الحق" کا مطلقاً یہ دعویٰ کہ: "یہ ۷۲ فرقے ملتِ اسلامیہ میں ہی شمار کئے جائیں گے۔" کیا وجہ صحت رکھتا ہے اور اس خلافِ واقعہ دعوے کو اکابر اہلِ سنت کے سر منڈ ھنا کیا یہ بہتان نہیں؟ "اسید الحق" کے یہ لفظ جو انھوں نے "التبصیر فی الدین" کی عبارت پر تبصرہ کرتے ہوئے درج کئے ہیں کہ: "اس باب میں "امام اسفرائنی" نے سبائیہ جیسے فرقوں کا ذکر کیا جو بالاجماع کافر ہیں، لہٰذا وہ ان ۷۲ میں شامل ہی نہیں ہیں۔"
قطع نظر اس سے کہ وہ ۷۲ میں شامل ہیں یا نہیں، لفظ "سبائیہ جیسے" خود یہ پتہ دے رہا ہے کہ وہ فرقے متعدد ہیں، تنہا ایک سبائیہ فرقہ نہیں جو بالاجماع کافر ہے۔ پھر "اسید الحق" کا اسی کتاب میں بالاجماع کافر لوگوں میں تنہا "سبائیہ" اور "قادیانی گروہ" پر اقتصار کرنا تفصیل کا پتہ دے کر تفصیل سے فرار ہے کہ نہیں؟ (ص ۷۰)

ماضی کے فرقے سے قطع نظر حال کے وہابیہ کے متعدد فرقے جن میں دیوبندی بھی شامل
ہیں جن کی تفصیل "المعتقد المنتقد" و "المعتمد المستند" میں ہے یوں ہی روافض زمانہ
جن کی تکفیر اسی "معتقد و معتمد" میں مصرح ہے۔ نیز دیگر رسائل تاج الفحول وغیرہ میں مذکور
ہے۔ مقامِ تفصیل میں ان کے ذکر سے فرار چہ معنی دارد؟ اور تفصیل سے گریز کرتے ہوئے تنہا
"سبائیہ" اور "قادیانی" کو نامزد کر کے بالاجماع کافر بتانا کیا اس کا صاف مفہوم یہ نہیں کہ وہابی،
دیوبندی رافضی، نیچری وغیرہم اجماعی کافر نہیں؟ امام اشعری کی "مقالات الاسلامیین" کی
عبارت درج کر کے یہ نتیجہ تو نکالا: "کہ امام اشعری کا یہ موقف ان کی کتاب کے نام سے بھی ظاہر
ہے انھوں نے اپنی کتاب کا نام "مقالات الاسلامیین" رکھا ہے، یعنی اہلِ اسلام کے مقالات،
اور پھر اس کتاب میں خوارج، روافض اور معتزلہ وغیرہ گمراہ فرقوں کے عقائد اور مقالات ذکر فرمائے
ہیں۔ اگر ان فرقوں کو وہ اسلام سے خارج سمجھتے تو کتاب کا نام "مقالات الاسلامیین" نہ ہو کر
"مقالات المرتدین" ہونا چاہئے تھا۔ (ص ۴۹)

"اید الحق" کے "مقالات الاسلامیین" سے اس طرزِ استدلال کا جواب خود "التبصیر فی
الدین" کی عبارت: "الباب الثالث عشر فی بیان فرق اھل البدع الذین ینتسبون الی
الاسلام ولا یعدّون فی زمرۃ المسلمین ولا یکونون من جملۃ الاثنتین والسبعین"
(ص ۴۹) سے ظاہر تھا وہ یہ کہ اسلامیین کہنا اس اعتبار سے نہیں ہے کہ خوارج و روافض، معتزلہ
وغیرھم امام اشعری کے نزدیک بقولِ اید الحق اسلام سے خارج نہیں۔

بلکہ بلحاظِ انتساب ان کو اسلامیین کہا ہے جس پر خود یہ نسبت قرینہ ہے۔ یعنی اس کتاب کا
موضوع ان فرقوں کے مقالات ہیں جو اسلام کی طرف منسوب ہوتے ہیں عام از یں کہ وہ حقیقتاً مسلم
ہوں یا اسلام کی طرف منسوب ہوں۔

"مقالاتِ اشعری" ہمارے یہاں موجود نہیں، اس مجمل عبارت جسے "اید الحق" نے اپنے

مطلب پر ڈھالا کو ذکر کرنا اور امام اشعری کی وہ عبارتیں چھپا لینا جن سے مختلف گروہوں کے احوال و عقائد معلوم ہوں کیا یہی حق تحقیق و تقاضائے دیانت ہے؟

پھر "سبائیہ" بھی سرگروہِ روافض ہیں اور وہ بقول اسید الحق: "امام اشعری" کے نزدیک اسلام سے خارج نہیں۔" تو سبائیہ بالاجماع کیسے کافر ٹھہریں گے؟ کیا یہ ایک طرف کھلا تضاد اور دوسری طرف امام اشعری پر بہتان طرازی نہیں؟ جس کے لئے حیلہ یہ تراشا کہ ان کی ایک عبارت ذکر کی اور اسے اپنے مطلب پر ڈھالا اور اس کی نسبت "امام اشعری" کی طرف کر دی، اور وہ عبارت جس میں مختلف فرقوں کی تفصیل تھی چھپا لی تا کہ کھلنے نہ پائے کہ "امام اشعری" نے کن فرقوں کو اسلام سے خارج بتایا ہے اور کون سے فرقے کو داخل اسلام مانا ہے۔

اسی طرح "اسید الحق" نے اپنے مصری استاذ "بیومی" کی بدمذہبی اور خیالی آوارگی ان الفاظ میں نقل کی: "میں نے اسلامی فرقوں کے مسائل خلافیہ اور ان کے دلائل کا لگ بھگ ۳۰ر سال تک نہایت گہرائی اور سنجیدگی سے مطالعہ کیا ہے، اس کے بعد اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ ان میں سے ۹۰ر فیصد اختلافات فروعی ہیں یا پھر نزاعِ لفظی کے قبیل سے ہیں، دوسرا یہ کہ ایک فرقہ کے تمام عقائد و اعمال سے از اول تا آخر اتفاق کرنا ذرا مشکل ہے، کیونکہ افراط و تفریط ہر طرف ہوتی ہے اور عصمت انبیاء کے لئے ہے۔"

پھر کہا: "بظاہر یہ بات آزاد خیالی پر مبنی معلوم ہوتی ہے، ضروری نہیں کہ ہمیں بھی استادِ محترم کی اس بات سے اتفاق ہو مگر ہمارے اتفاق یا اختلاف سے قطع نظر اگر بغور اس بات کا جائزہ لیا جائے تو کیا یہ امام غزالی کے مذکورہ بالا نظریات کی صدائے بازگشت نہیں معلوم ہوتی؟" (ص ۷۵)

اس طرح دبے لفظوں میں در پردہ استاد کی بات کو قبول کیا، آگے پردہ اٹھا دیا اور صاف استاد کی تائید کی اور سخن کا مقبول ہونا صاف ظاہر کیا۔ چنانچہ بطور استفہامِ تقریری "اسید الحق" لکھتے ہیں، اور "امام غزالی" کے سر یوں تہمت دھرتے ہیں: "کیا یہ امام غزالی کے مذکورہ بالا ۔۔۔ الخ"

ہم یہاں "امام غزالی" کی عبارت درج کرتے ہیں جو یوں ہے:"ولعلّ صاحبه يميل من سائر الى الاشعرى ويزعم انّ مخالفته فى كل ورد وصدر كفر من الكفر الجلى، فاساله من اين يثبت له ان يكون الحق وقفاً عليه حتى قضى بكفر الباقلانى اذ خالفه فى صفة البقاء لله تعالىٰ وزعم ان ليس هو وصفاً لله تعالىٰ زائداً على الذات ولم صار الباقلانى اولى بالكفر بمخالفته الاشعرى من الاشعرى بمخالفته الباقلانى ؟ ولم صار الحق وقفاً على احدهما دون الثانى ؟اكان ذلك لاجل السبق فى الزمان ؟ فقد سبق الاشعرى غيره من المعتزلة فليكن الحق للسابق عليه! لاجل التفاوت فى الفضل والعلم ؟ فباى ميزان ومكيال قدر درجات الفضل حتى لاح له ان لا افضل فى الوجود من متبوعه ومقلّده ؟ فان رخص للباقلانى فى مخالفته فلم حجر على غيره ؟ وما الفرق بين الباقلانى والكرابيسى والقلانسى وغيرهم ؟ وما مدرك التخصيص بهذه الرخصة ؟ وان زعم انّ خلاف الباقلانى يرجع الى لفظ لا تحقيق ورائه كما تعسّف بتكلّفه بعض المتعصبين زاعماً انهما جميعاً متوافقان على دوام الوجود، والخلاف فى انّ ذالك يرجع الى الذات او الى وصفٍ زائد عليه خلاف قريب لا يوجب التشديد فما باله يشدّد القول على المعتزلى فى نفيه الصفات وهو معترف بانّ الله تعالىٰ عالم محيط بجميع المعلومات قادر على جميع الممكنات، وانّما يخالف الاشعرى فى انّه عالم وقادر بالذات او بصفة زائدة فما الفرق بين الخلافين۔" (ص۷۷)

"لعلّك ان انصفت علمت انّ من جعل الحق وقفاً على واحدٍ من النظار بعينه، فهو الى الكفر والتناقض اقرب امّا الكفر، فلانّه نزله منزلة النبى المعصوم من الزلل الذى لا يثبت الايمان الّا بموافقته ولا يلزم الكفر الّا بمخالفته" (ص۷۸)

یعنی شاید وہ تمام مذاہب میں سے مذہب اشعری کی طرف مائل ہے اور گمان کرتا ہے کہ جو

کچھ "اشعری" نے کہا ہے اس کی مخالفت کفر جلی ہے، میں اس سے سوال کرتا ہوں کہ یہ بات کہاں سے ثابت ہوئی کہ حق صرف اشعری پر منحصر ہے، یہاں تک کہ باقلانی کے کفر کا فیصلہ کر دیا جائے کیوں کہ اللہ تعالیٰ کی صفتِ بقاء یہ وصف زائد علی الذات نہیں ہے تو آخر "باقلانی" کی مخالفت کر کے کفر کے مستحق کیوں ہیں؟ اس کے برعکس کیوں نہیں ہے (یعنی "اشعری"، "باقلانی" کی مخالفت کر کے کفر کے مستحق ہوں) اور پھر آخر حق ان دونوں میں سے کسی ایک پر منحصر کیسے ہو گیا، کیا اس لئے کہ "اشعری"، "باقلانی" سے زمانہ کے اعتبار سے سابق ہیں؟ (اگر یہ بات صحیح ہو تو) بعض "معتزلی" "اشعری" سے بھی سابق ہیں تو پھر حق "اشعری" سے سابق ہوا، یا پھر "اشعری" اور "باقلانی" کے درمیان علم و فضل کے تفاوت کی بنیاد پر حق کا فیصلہ کیا جائے، تو آخر وہ کون سے ترازو ہیں جس سے آپ علم و فضل کے درجات تولیں گے اور اگر "اشعری" سے مخالفت کے باوجود "باقلانی" کو رعایت دی جا سکتی ہے تو پھر دوسروں پر ("اشعری" کی مخالفت کی وجہ سے) سختی کیوں کی گئی؟ "باقلانی"، "الکرابیسی" اور "القلانسی" وغیرہ میں آخر کیا فرق ہے؟ تو پھر "باقلانی" کے ساتھ رعایت کی تخصیص چہ معنیٰ دارد؟ اگر کوئی یہ گمان کرتا ہے کہ "باقلانی" کا "اشعری" سے اختلاف نزاعِ لفظی ہے اختلافِ حقیقی نہیں جیسا کہ بعض متعصبین کہتے ہیں یہ دلیل دیتے ہوئے کہ "دونوں (یعنی "اشعری" اور "باقلانی") وجود کے دوام پر متفق ہیں اختلاف اس میں ہے کہ یہ دوام ذات کی طرف راجع ہے یا وصف زائد علی الذات ہے، اور یہ نزاعِ لفظی ہے۔ لہٰذا "باقلانی" پر سختی نہیں کی جائے گی۔" تو پھر وہ (متعصب) ایک معتزلی پر نفی صفات کے معاملہ میں کیوں سختی کرتا ہے۔ کیوں کہ معتزلی بھی اس بات کا معترف ہے کہ اللہ کا علم تمام معلومات کو محیط ہے اور وہ تمام ممکنات پر قادر ہے، بس وہ "اشعری" کی مخالفت اس بارے میں کرتا ہے اللہ عالم بالذات ہے یا عالم بصفۃ زائدہ علی الذات ہے۔ (یہ بھی نزاعِ لفظی ہے) تو پھر ان دونوں مخالفتوں (یعنی "باقلانی" کی "اشعری" سے اور معتزلی کی اشعری سے) میں آخر فرق کیا ہے؟ (۱۰۹)

کچھ آگے چل کر فرماتے ہیں: ''اگر تم انصاف سے کام لو تو تم جانو گے کہ حق کو بعینہٖ کسی ایک پر موقوف مان لینا یہ کفر اور تناقض سے زیادہ قریب ہے۔ کفر تو اس لئے کہ اس شخص کو نبی معصوم کے درجہ کو پہنچا دیا، یہ انہیں کا مرتبہ ہے کہ ان کی موافقت سے ایمان ثابت ہوتا ہے اور ان کی مخالفت سے کفر لازم آتا ہے۔'' (۱۱۰) (ترجمہ از اسید الحق)

اور ہر مصنف کو دعوتِ فکر دیتے ہیں کہ وہ دونوں عبارتوں کو ملا کر دیکھے اور یہ بتائے کہ ''امام غزالی'' کی عبارت ''بیومی'' کی عبارت کے کس طرح مطابق ہے؟ اور اس کا ظاہر اَو معنیٰ ہونا در کنار ''غزالی'' کے کن لفظوں سے یہ جھلکتا ہے کہ تمام فرقوں کے جملہ اختلافات فروعی اور اختلافِ لفظی ہیں؟ اور جب دونوں عبارتوں کا مفاد الگ ہے''امام غزالی'' کی عبارت میں اس خیالِ فاسد کی تصریح در کنار تلویح بھی نہیں، تو ''بیومی'' کی بدمذہبی جس کا مفاد یہ ہے کہ ضال مضل و اہلِ حق سب ایک ہیں، ان کا نزاع محض لفظی ہے، کو ''امام غزالی'' کے سر دھرنا بہتان طرازی ہے کہ نہیں؟ ہے اور ضرور ہے۔ اس سے قطع نظر کہ دخول راجح ہے یا خلود، سوال یہ ہے کہ اس کفرِ منتشر کے زمانے میں اس بحث کو اٹھانے کی کیا ضرورت اور اس زمانے میں کون سے وہ فرقے ہیں جو محض مبتدعہ و عصاۃِ مومنین ہیں؟ یہ کیوں نہیں بتایا جاتا اور کس لئے حکمِ مطلق لگایا جاتا ہے؟ جواب صاف ظاہر ہے کہ مقصود دائرۂ خلود کو تنگ کرنا ہے اور اس کو وسعت دینے والے بقول اسید غیر محتاط و متشدد لوگ ہیں، چنانچہ رقم طراز ہیں: ''ہمارے ایک استاذ'' پروفیسر عبد المعطی بیومی'' (صدر شعبۂ عقیدہ: فیکلٹی آف اصول الدین الازہر (شریف) فرمایا کرتے تھے۔۔۔الخ''

کہنے کو یہ کہہ گئے مگر سیف اللہ المسلول و تاج الفحول و دیگر علمائے بدایوں جن کے نزدیک وہابی، دیوبندی، نیچری، رافضی بالاتفاق کافر بے دین ہیں ان کی کچھ فکر کر لیتے۔ بالجملہ یہاں سے ظاہر ہوا کہ ''اسید الحق'' کے دل میں روافض کے لئے خصوصاً و دیوبندی وغیرہ فرقوں کے لئے عموماً نرم گوشہ ہے اور سنیت کے جام میں صلح کلیت کی زہر آلود شراب پلانا مقصود ہے۔

''اسید الحق'' مدعی ہے کہ: ''بہت سے فرقے ایسے ہیں کہ ان کی تکفیر نہ کرنے پر علماء کا اتفاق ہے مثلاً شیعوں میں ''زیدیہ'' یا خوارج میں ''اباضیہ'' فرقہ وغیرہ۔۔۔الخ''

یہاں اس دعوے پر بطور دلیل کسی معتمد کتاب کا نہ تو نام ہی لیا نہ حوالے میں کوئی عبارت درج ہوئی اور بلاحوالہ یہ دعویٰ کر دیا کہ: ''بہت سے فرقے ایسے ہیں کہ ان کی تکفیر نہ کرنے پر علماء کا اتفاق ہے۔۔۔الخ''

یعنی بلفظِ دیگر وہ اجماعاً اہلِ ایمان ہیں۔ ہم نے ''شرح مواقف'' کی طرف مراجعت کی تو معلوم ہوا کہ ''زیدیہ'' کے تین فرقے ہیں۔

''جارودیہ'' جن کا عقیدہ یہ کہ حضرت علی کی امامت پر نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کی نص ہے اور صحابہ ''علی'' کی مخالفت کر کے کافر ہو گئے اور اس وجہ سے کہ انھوں نے نبی کے بعد ''علی'' کی اقتداء چھوڑ دی وہ کافر ہیں۔

دوسرے ''سلیمانیہ'' انہوں نے حضراتِ عثمان، طلحہ، زبیر و عائشہ صدیقہ کو کافر کہا۔

تیسرے ''بتیریہ'' ہیں، جنہوں نے ''سلیمانیہ'' کی صحابہ مذکورین کی تکفیر میں موافقت کی، صرف حضرت عثمان کے بارے میں توقف کیا۔

چنانچہ ''شرح مواقف'' میں ہے: ''**اما الزيدية فثلاث فرق: الجارودية قالوا بالنص من النبي في الامامة على علي، والصحابة كفروا بمخالفته وتركهم الاقتداء بعلي بعد النبي۔ السليمانية: كفروا عثمان و طلحة والزبير و عائشة۔ البتيرية: وافقوا السليمانية الا انهم توقفوا في عثمان۔**'' (ملخصاً) (۸/ ۳۹۱، ۳۹۲)

اسی طرح ''شرح مواقف'' میں ''اباضیہ'' کے متعلق ہے کہ: ''ان کا عقیدہ یہ ہے کہ اہلِ قبلہ میں سے ہمارے مخالفین کفار ہیں، مشرک نہیں اور ''علی'' اور اکثر صحابہ کو کافر جانتے ہیں اور ان کا ایک فرقہ یہ کہتا ہے کہ عجم سے ایک نبی کتاب کے ساتھ مبعوث ہوگا۔ وہ کتاب آسمان میں لکھی جائے گی

اور یکبارگی اس نبی پر نازل ہوگی اور ''محمد ﷺ'' کی شریعت کو چھوڑ کر ملتِ صابئہ کو اختیار کرے گا جس کا ذکر قرآن میں ہے۔

''الاباضية : قالوا مخالفونا من اهل القبلة كفّار غير مشركين وكفروا علياً واكثر الصحابة ـ اليزيدية قالوا سيبعث نبي من العجم بكتاب يكتب في السماء وينزل عليه جملة واحدة يترك شريعة محمد الى ملّة الصابئة المذكورة في القرآن ـ'' ملخصاً (۸/ ۳۹۴)

یہ عبارتیں دیکھئے اور اسید ی دعویٰ ملاحظہ کیجئے اور سوچئے کہ ''اسید'' نے کس طرح ایک ناگفتنی تمام علماء کے اوپر تھوپ دی۔

تنبیہ: پھر ہمیں ''تحفۂ اثناء عشریہ'' و ''ہندیہ'' سے ''زیدیہ'' و روافض کے متعلق کچھ تفصیل ملی جسے ہم نے ترتیب میں مقدم کیا وہ یاد رکھی جائے۔

مولانا رضوان احمد صاحب شریفی زید مجدہ نے حدیث کی ایسی تقریر پُر تنویر کی جس سے روشن ہوا کہ حدیث میں خبر ان فرقوں کی دی گئی ہے جن کی بدعت کفر تک پہنچے گی۔ جس کی وجہ سے وہ فرقۂ ناجیہ سے بالکلیہ ممتاز و جدا ہوں گے، پھر حدیثِ مذکور کے مفاد کو دوسری احادیثِ کریمہ سے مؤید کیا، ان میں چند احادیث کا یہ مفہوم متعین ہے کہ بہت لوگ امتِ اجابت سے باہر آئیں گے اور دین سے بالکل نکل جائیں گے، بالخصوص وہ حدیث جو حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے: ''عن رسول الله ﷺ قال سيكون في امتي اختلاف وفرقة قوم يحسنون القيل ويسيئون الفعل يقرؤون القرآن لا يجاوز تراقيهم يمرقون من الدين مروق السهم من الرمية لا يرجعون حتى يرتدّ السهم على فوقه هم شرّ الخلق والخليقة طوبىٰ لمن قتلهم وقتلوه يدعون الى الكتاب وليسوا منّا في شيءٍ من قاتلهم كان اولى بالله منهم قالوا يا رسول الله ما سيماهم قال التحليق ـ'' (رواہ ابو داؤد)

گویا یہ احادیث افتراقِ امت کی تفسیر ہیں اور یہ حدیثیں مطلق عن العدد وارد ہوئیں۔ان کے ملاحظہ سے اس رائے کی تائید ہوتی ہے کہ فرقے بہتر (۷۲) ہی پر منحصر نہیں بلکہ زیادہ بھی ہو سکتے ہیں، پھر مولانا موصوف نے بکثرت فرقے اور ان کے وہ عقائد ذکر کئے جو قطعاً کفر ہیں۔ یہ تمام باتیں علی الترتیب اس بات کی مؤید ہیں کہ بہتر (۷۲) فرقے ہمیشہ جہنم میں رہیں گے "کلهم فی النار" کہ مفید دوام ہے ایسے ہی فرقوں کے بارے میں ارشاد ہوا ہے۔

مولیٰ تعالیٰ موصوف کو جزائے خیر دے اور ان کی یہ سعیٔ جمیل قبول فرمائے، اور لوگوں کو اس کتابِ مستطاب سے سنیت پر مستحکم اور حق پر ثابت قدم فرمائے۔

اسی دوران محترم و مکرم "مولانا مختار حنیف" کی تصنیف جو انہوں نے "اسید الحق" کے رد میں لکھی، نظر سے گزری، دونوں کتابیں بہت پسند آئیں، دونوں حضرات نے ایک عظیم کارِ خیر انجام دیا اور علمائے اہلِ سنت کے ذمہ جو قرض تھا اس سے سب کو سبکدوش فرمایا۔

غیر مطبوعہ